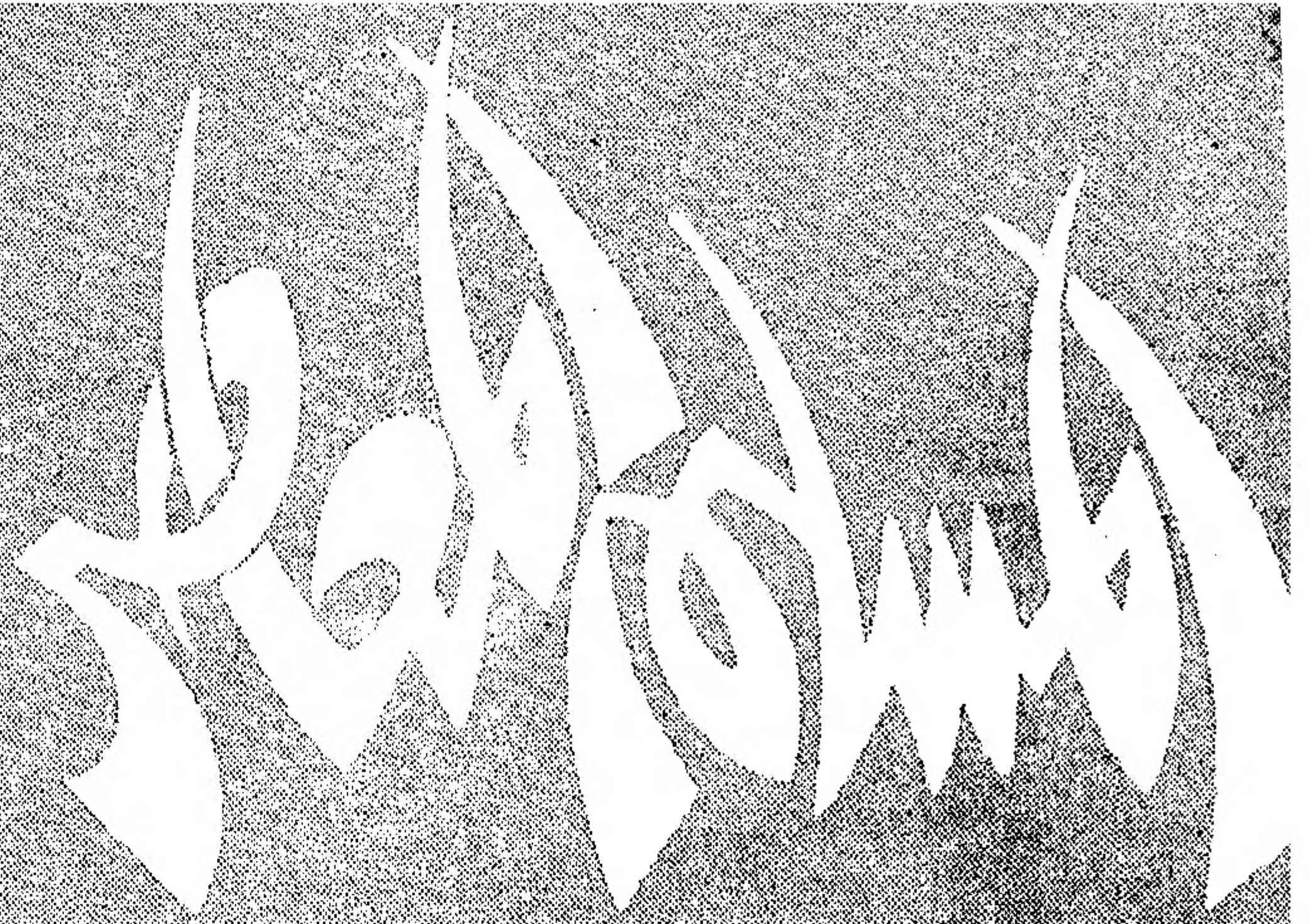


(العدد السادس عشر) شوال • ذوالقعدة • ذوالحجة ١٣٩٨ هـ

أكتوبر • نوفمبر • ديسمبر ١٩٧٨ م

مجلة





فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد السادس عشر: شوال - ذوالقعدة - ذوالحجة ١٣٩١ هـ
أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٨ م

صاحب الامتياز ورئيس التحرير المشرف،

الدكتور جمال الدين عطية

سعر النسخة: ٤٠٠ ق.ل.
الاشتراك السنوي في لبنان: ٥ ل.ل.

ص.ب. ١١٩٤٢٩ بيروت
مؤقتاً، ص.ب. ٢١٥٧ الكويت

مكتوبات العدد

كلمة التحرير

وقفة مع القراء والكتاب

د . جمال الدين عطية ٥

بحوث

● الدعوة الى الالتزام

خالد م . اسحاق ٩

● المفهوم السياسى للاسلام

د . محمود أبو السعود ٢٥

● النظام الاقتصادى فى الاسلام (٣) دور الدولة

د . محمد عمر شبرا ٤٣

● صياغة اسلامية لدالة المصلحة الاجتماعية (٢)

د . محمد أنس الزرقا ٦٩

● علماء النفس المسلمون فى حجر الضيق (٢)

د . مالك بدرى ٩٧

• حوار

● ليس المسلمون يمينا ويسارا

د . مصطفى كمال وصفى ١١٥

● بل المسلمون مسلمون . . وكفى

د . عبد الحليم عويس ١٣٩

• رسائل

الوجهة الاخلاقية للتصوف الاسلامى فى القرن

١٥١ الثالث الهجرى

• تقارير

المضمون الالهادى فى برامج التليفزيون السوفيتى

د . سعد مصلوح ١٥٩

• خدمات مكتبة

دليل القارى الى المجلات (١)

١٧٣

• وثائق

البنك الاسلامى الاردنى للتمويل والاستثمار

١٨٧



كلية التحرير

وقفه مع القراء والكتاب

اليسار الاسلامي :

وصل الحوار في موضوع اليسار الإسلامي إلى منعطف يحتاج إلى بعض البيان : فقد افترق الرأي بوضوح بين من لا يرى مجالاً للمسلم الفاهم لإسلامه والمتمسك به أن ينتمي إلى أيديولوجية أخرى لأن الإسلام ذاته أيديولوجية ، و بين من لا يرى مانعاً من انتماء المسلم إلى أيديولوجية أخرى .

ومبعث الخلاف يرجع إلى مسألة أولية هي : هل ما جاء به الإسلام في مجال تنظيم أمور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يكون رأياً محدداً تتبلور به نظرية إسلامية متميزة لا يجوز الخلط بينها وبين غيرها من الأيديولوجيات ، أم أن ما جاء به الإسلام في هذا المجال لا يعدو أن يكون توجهات عامة تنسج لتفسيرات متباينة يمكن أن تصنف ضمن التصنيفات المعاصرة ويكون انتماء المسلم إلى إحدى هذه التصنيفات غير متعارض مع إسلامه ومما يدخل في باب أنتم أعلم بأمور دنياكم ...

وينحيل إلى أن الحوار لو ركز على هذه المسألة الأولية لا نتقل موضوع اليسار الإسلامي إلى الأمام خطوة بل خطوات ...

وحتى لانضل في متاهة المصطلحات بين الدين والأيدولوجية والمذهبية والنظرية والنظام ... إلى آخر هذه المصطلحات التي قد يختلف على مضمونها المتحاورون فيظل الحوار يدور في حلقة مفرغة ، أقترح تبسيطا للأمر الاهتمام بالأحكام الثابتة التي يمكن بها تمييز الفكر الإسلامي عن غيره في هذا المجال ...

وحتى يظل الحوار موضوعيا يستهدف الحقيقة أقترح عمل دراسة تقويمية لما كتب في الناحية الإقتصادية في الإسلام أمثال كتابات د . عماد الدين خليل في الأعداد ٤ ، ٧ ، ١٠ ، د . محمد عفر في العدد ٥ ، د . محمد شبرا في الأعداد ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، وسنقدم في أعداد مقبلة مسحا تحليليا للكتابات المعاصرة عن الإقتصاد الإسلامي قام به د . محمد نجاة الله صديقي مما يعين على إجراء التقويم المنشود .

خط جديد :

ولعل من الضروري أن ألقت نظر القارئ الكريم إلى خط جديد من الكتابة ينتظم مقالات د . مقداد يالحن (منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية العدد ٧) ، د . محمود أبو السعود (المذهبية الإسلامية العدد ٩ ، الفكر الإسلامي المعاصر العدد ١٣) ، د . إسماعيل الفاروقي (نحن والغرب - العدد ١١) ، د . جعفر إدريس (التصور الإسلامي للإنسان - العدد ١٢) الأستاذ محمد المبارك (المصاد - الأصلية للمعرفة - العدد ١٣ ، نظام الإسلام العقائدي - العددان ١٤ ، ١٥) ، الأستاذ خالد أسحق (الدعوة إلى الالتزام - العدد ١٦) ...

هذا الخط الجديد من الكتابة يدور حول محورين : أحدهما هو الرغبة المتجددة في تقديم الإسلام كأيدولوجية أو مذهبية على النحو الذي تقدم به الأيدولوجيات الأخرى وقد تبلور هذه الجهود في صورة بيان للناس manifesto يعلن على أعلى المستويات وأوسعها إنتشاراً بمناسبة بدء القرن الخامس عشر الهجري ...

والمحور الآخر الذى يدور حوله هذا الخط الجديد من الكتابة هو الحاجة المتزايدة إلى إقامة بناء فكري إسلامي معاصر على أساس منهجي يرتبط فيه التنظير الإسلامي العام بالتنظير الإسلامي الخاص لكل فرع من فروع المعرفة بالأنماط التطبيقية المختلفة لكل من البلاد الإسلامية ...

وقد بدأ بعض المفكرين من منطلق التنظير العام كما في المقالات التي أشرنا إليها ، وبدأ البعض الآخر من منطلق التنظير الخاص لكل فرع (التفسير الإسلامي للتاريخ : د. عماد خليل في العددين الافتتاحي والأول ، الأستاذ يوسف كمال في العدد ٣ ، د. مصطفى وصفي في العدد ٧ - الاقتصاد الإسلامي : د. محمود أبو السعود في العدد ٤ ، د. عماد خليل في الأعداد ٤ ، ٧ ، ١٠ ، د. محمد عفر في العدد ٥ ، د. محمد شبرا في الأعداد ١٤ ، ١٥ ، ١٦ - العلوم من وجهة نظر إسلامية : د. زغول النجار في العدد ٦ - التربية الإسلامية د. مقداد يالحن في العدد ٦ ، د. زغول النجا في الأعداد ١١ ، ١٢ ، ١٣ - التغير الاجتماعي الإسلامي : د. سعيد عزت جرادات في العدد ٩ - الإعلام الإسلامي : الأستاذ زين العابدين الركابي ، د. سعيد عرفه في العدد ١٠ - الجمال والفن : د. كمال جعفر في العدد ١١ - علم الاجتماع : الأستاذ محمد المبارك في العدد ١٢ - علم النفس : د. مالك بدرى في العددين ١٥ ، ١٦) وقد يختلف الرأي أيهما أصح : المنهج الصعودي من النظريات الخاصة إلى النظرية العامة أو المنهج النزولي من النظرية العامة إلى النظريات الخاصة ، ولكن مما لا شك فيه أن كلا الجاهدين سيلتقيان في النهاية على إنجاز بناء فكري مترابط على أساس منهجي سليم ...

وأرجو أن يكون في هذا الإيضاح دعوة لمن يرغب من المفكرين في الإسهام في هذا الخط الجديد من الكتابة ...

ابواب جديدة :

أرجو أن يعذرنا القارىء الكريم للاضطراب الحاصل فى نظام طباعة المجلة وإخراجها ، ونحن من جانبنا نحاول تذليل الصعوبات فى حدود الإمكان .

ومن ناحية أخرى نحاول أن تجدد ونطور فى أبواب المجلة ونهج تحريرها ، فقد أضفنا بابا للتعريف بالرسائل الجامعية ذات الصلة باهتمامات المجلة ونقدها والتعليق عليها ، وبابا للتقارير للتعريف بأحوال المسلمين وواقعهم تعريفاً ميدانياً بقدر الإمكان ، وباباً جديداً من أبواب الخدمات المكتبية هو دليل القارىء إلى المجلات الأخرى للتعريف بالمقالات ذات الصلة باهتمامات المجلة التى تنشرها المجلات الأخرى سواء من وجهة نظر إسلامية أو غيرها .

كما أننا من ناحية أخرى قد وجهنا إهتماماً خاصاً إلى المفكرين المسلمين الذين يكتبون بغير اللغة العربية مما يقتضينا جهداً خاصاً فى التعريب لا يصل إلى حد الكمال ولكن قد يعوض ما فيه من نقص أنه لون خاص من الفكر الإسلامى تفتقر إليه المكتبة العربية ، وبالله التوفيق .

جمال الدين عطية

البيانات

الدعوة إلى الالتزام

خالد م. اسحق (*)

كثير ممن ينتمون إلى الجماعات الإسلامية ومن الذين يقيمون دعاوى عريضة حول هويتهم الإسلامية وأنهم مسلمون متمسكون؛ يزعمهم كثيراً أن يذكروا بمغزى التزامهم الإسلامى . فكثيراً ما يبدر منهم ما يقارب العداء تجاه أولئك الذين يقومون بواجب التذكير . وفي بعض الأحيان يلجأ أولئك النفر إلى ما يشابه التبرير لأن الذين يقومون بدعوتهم إلى الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم — ذلك الرسول الذى كان رحمة للبشرية — لا يبدو أنهم قد تشربوا في أنفسهم العطف والحرص اللذين كانا عادة وسجية لرسول الإسلام صلى الله عليه وسلم . ولكن التقصير عند بعض الناس لا يصح أن يكون تبريراً لتقصير الآخرين . فإن واجبات ذوى العلم والمعرفة أكبر من واجبات من هم دونهم في ذلك .

هناك سبب آخر لما يبدر منهم من ردود فعل عدائية ذلك أن الإسلام ينطوى على دعوة متجددة إلى العمل على تبديل الوضع الراهن «Status Quo» بل أن الإسلام لا يفتأ يحرض المؤمن إلى ترك ضمانات اللحظة الراهنة في سبيل السعى إلى تحصيل غد أفضل وأسعد ، وإن كانت الوعود بهذا المستقبل الزاهر

(*) المحامى بباكستان .

يكتنفها عدم اليقين ، فإن التفكير في ركوب البحر بالمقارنة إلى سلامة البر يبدو دائماً أمراً مخيفاً .

غير أن هذا التردد وعدم الإقدام ليس له ما يبرره في الإسلام ، لأن الله سبحانه وتعالى يأمر رسوله صلى الله عليه وسلم في لهجة حاسمة لا لبس فيها ولا تردد أن يعلن على الملأ :

« قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره إن الله لا يهدي القوم الفاسقين . » (سورة ١٩ آية ٢٤)

وفي واقع الأمر فإن لحظة تدبر واحدة لكفيلة بأن يدرك المرء أن الحاضر في حالة صيرورة إلى أن يصبح زمناً غابراً وأن المستقبل يدركنا في كل لحظة وعندما نمتنع من اتخاذ قرارات ومواقف فيما يتعلق بالمستقبل فلا نملك أن نستديم الحاضر ولا أن نمنع المستقبل من أن يكون وأن يلحق بنا ويسيطر علينا وكل ما في الأمر أننا لا نتعلم أن نشارك فيما سوف يقع فتكون النتيجة أننا نخسر كل شيء فيما هو آت كائن ويؤخذ منا عنوة ما كان يمكن أن نأخذه اختياراً : فإذاً ليس هناك فكاك من المستقبل ، وإن القرآن ليهدينا سبل الاختيار فيما هو آت من الأمور .

إن الحياة ذات المغزى إنما هي تعبير عن الإيمان وأثر من آثاره . وإن القرارات المصيرية كثيراً ما تتخذ لا بسبب معرفتنا الناقصة بالمستقبل ولكن بسبب الإيمان وإن العديد من التطورات والتفاعلات في داخل أنفسنا وفي خارجها كثيراً ما تتعاون لكي تؤدي إلى إنجاز ما نريد . وإن مظلة من الحماية الإلهية تحيط بنا من كل جانب . وهناك عدد لا يحصى من الوظائف والتفاعلات التي تحدث في داخل الإنسان وفي خارجه — وبعضها تيسر لدينا وعي وإدراك به — وتقوم هذه العمليات والتفاعلات بمساعدتنا ليس فقط على البقاء والرفاهية

ولكن أيضاً تساعدنا على التغلب على هفواتنا ونقائصنا . ولقد عبر القرآن عن هذا المعنى بالآية الكريمة :

« كتب على نفسه الرحمة » (السورة السادسة الآية رقم ١٢) : فالطفل الذي لم يولد يتربى في رحم الأم لحين من الزمان يكون فيه تحت العناية والحماية الإلهية ، وهو ينمو ويكبر حتى يحين زمن ميلاده وعندها يقذف به إلى الحياة حتى يبتدىء مرحلة جديدة من عمره . ومنذ طفولته إلى نضجه وإلى موته يمر الطفل بمراحل عديدة غير راغب في كثير من الأحيان أن يمر بها . وهو يشعر بأسى وأسف على مفارقة المراحل السابقة التي كان خلوا من المسئولية فيها والتي كان يستشعر الأمن والرضى في أكنافها . والطفل الإنسانى في هذا المسار التطورى يشارك أكثر وأكثر في رسم مستقبله القريب والبعيد . وهذه الظاهرة أمر حتمى ولا رجعة فيه . وسواء أُرغب أو كره فإنه يلحق أن يترك انحصاره الطفولى والتزامه بالبيئة الضيقة التي تحيط به وأن يتجاوز رغائبه الذاتية المباشرة وأن النضج ليتطلب أن تؤجل رغبتنا في إجابة مطالبنا العاجلة وفي نيل الرضى والإشباع المؤقت كما يتطلب النضج أن نتحمل الألم والمعاناة في سبيل تحقيق مكاسب لها معنى ومغزى أعمق . وإن هذه القاعدة تسرى في كل الأحوال سواء أكانت هذه الأحوال تتعلق بالتجارة أو المهنة أو تنظيم وتخطيط حياتنا المعاشية . فإن الحياة ذات المعنى الإنسانى تتطلب بالضرورة أن تكون لنا رؤية مثالية نتعلق بها كأفراد وجماعات . وإن الاشتراك في رؤية مثالية واحدة وأهداف عليا مشتركة تتجاوز مطامع الأفراد التافهة هو حجر الزاوية في تماسك حياة الجماعة في المجتمعات التي تشترك في مثل هذه الرؤية . فإن الاختلافات التافهة والمشاحنات الفردية تكاد تقضى بكل الصفات الكيفية لحياة الناس . وعندئذ فإن مستوى الحياة ينحط إلى درك الحيوانية ويهبط إلى مستواها ، وعليه فإن عدم الرغبة في الالتزام والتخلف عن الوفاء بمتطلبات هذا الالتزام (إذا ما قطع) يؤديان إلى نفس النتيجة (وهى انتشار الصراعات النفعية التافهة) لأن عدم الالتزام أو عدم الوفاء به إنما يكون نتيجة لقرار يتخذه الإنسان بوعيه واختياره . يقول الله سبحانه وتعالى : « ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ، ألا في الفتنة سقطوا وإن جهنم محيط بالكافرين » (التوبة - ٤٩)

وكل واحد من أنبياء الله قد فارق الأمر الواقع وتركه تحسباً لمستقبل عظيم زاهر لا حق بنا لا محالة . فكلهم صلى الله وسلم عليهم قد اختاروا (الآخرة) ورضوا بها . وكان إيزاهيم عليه السلام خير مثال لكل من يرفض العادة والمحسوس من الأشياء الظاهرية وينحو نحو الأشياء الغيبية مهاجراً إليها :

« فآمن له لوط وقال إني مهاجر إلى ربي إنه هو العزيز الحكيم » .
(سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٦)

والهجرة في الإسلام إنما هي الهجرة إلى الله وهي بهذا إنما هي عمل إيماني وهي فرار على أجنحة الأمل من المحسوس إلى عالم اللامحسوس وكل مسلم قطع على نفسه ميثاقاً مع ربه فهو إنما قطع على نفسه عهداً بأن يكرر هذا الفرار في حياته المحدودة فيؤدي هذه الهجرة . والمسلم وهو يقوم بهذه الهجرة إنما يقوم بها بقلب يخفق بين الخوف من الفشل والأمل في أن يتجاوز نفسه ويختار بحرية وحبور الآخرة على العاجلة التي يملكها الآن :

والمسلمون إنما يصبحون خير أمة أخرجت للناس عندما يرمون هذا الميثاق ويعملون بموجبه ، قال تعالى :

« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » .
(سورة آل عمران ٢ آية ١٠)

إن اقتراب نهاية القرن الرابع عشر الهجري هو فرصة نادرة لنعيد تقييم أداثنا وأن نضع خططاً للمستقبل على أساس من هذا التقييم وفي حالة رغبتنا الصادقة في التصميم على أن نعمل ما ينبغى عمله ، فإنه يتعين علينا أن نبتدىء في شق طريقنا إلى ما نريد . وعلينا أن نتحرك للعمل حالماً نعقد العزم على الالتزام بالنهج الإسلامي — وليس هناك غير هذا الطريق — فإنه يتعين علينا أن نتحرك للعمل حتى تكون حياة الرسول صلى الله عليه وسلم معياراً لحياتنا ولأداثنا وحتى يكون سلوكنا معياراً لسلوك البشرية

وعلينا أن ندرك أن الطريق شاق وملىء بالعقبات والمهاوى ، والوعى الإسلامى الذى يتمثل الآن فى قلة نادرة ينبغى أن تتسع دائرته حتى يشمل

كل المجتمع ويصبح عاماً ، وأن قروناً من التخلف والإهمال تحتاج إلى أن
يمسح أثرها الحضارى الضار . وفي هذه العملية فإن كثيراً من النزعات
والالتزامات سوف تصل إلى قاع أشقيائنا ومن أجل أن يصبح التوحيد هو
الالتزام الأول في حياتنا لابد أن نهار أصنام كثيرة وتنقسم عرى صداقات
قديمة . وكثير من أولئك الذين يؤمنون إيماناً أعمى لابد أن يعلموا ما يتطلبه
ذلك الإيمان منهم لأن الله سبحانه وتعالى يقول :

« والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم ينجسوا عليها صما وعمياناً » .

(سورة الفرقان الآية ٧٣)

أما أولئك الذين يعانون من تخطيط وتذبذب فيما يتعلق بتصوهم بمكانة
أنفسهم فإنه ينبغي أن نذكرهم بمكانة الإنسان ومركزه في الكون في التصور
الإسلامي وأما الشكوك الواهية التي عشت في أذهان وقلوب المسلمين حول
صلاحية الإسلام لقيادة المجتمع الحديث - هذه الشكوك التي يثيرها الاستعماريون
الجدد من دعاة المذهبين الرأسمالي والاشتراكي - فإنها تستوجب أن ندحضها
دحضاً ونزهاً زهقاً . ويمكن أن يتم ذلك بالتصدي للمشكلات الاقتصادية
والسياسية والأخلاقية والروحية التي تواجه المجتمع الإسلامي ، بل إن واجبنا
أعظم من ذلك بكثير إذ يجب علينا حيال أولئك الذين يتصدون لنا بمحاولين
إضلالنا عن الصراط السوي أن نتوجه إليهم بالهداية والإرشاد ، ذلك لأنهم
إنما ينجسوا أنفسهم بهذا السعى الخائب ، إننا سوف نكون قد فشلنا في أداء
مهمتنا كدعاة إذا لم نقدم إلى أولئك النفر نور الإسلام وهدايته .

الوضع الراهن :

ومع اقتراب القرن العشرين من نهايته ، فإن الإنسانية تقف اليوم على
مفترق الطرق تحت ظلال داكنة تنذر بالدمار والحرب الشاملين من جراء
أفعال الإنسان نفسه ومن جراء تصرفاته .

وقد جمعت الإنسانية اليوم - بمسارها التاريخي الطويل - كنوزاً عظيمة
من كنوز المعرفة والتقنية « Technology » وبسبب ذلك أخذها الزهو والعجب
قدراتها وإنجازاتها . ولقد أدى شعور الإنسان بسلطوته وسيطرته على البيئة

الطبيعية إلى شعور زائف بالأمان والطمأنينة. وهو لذلك يتصور أنه قد وصل إلى نهاية المطاف في مسيعة نحو أهدافه . ولكنه في الواقع في أول الطريق؛ فهو الآن كثيراً ما يضيق ذرعاً بالبعد الروحاني للحياة لأنه يجد الجانب المادي جذاباً وممتعاً ، ولذلك فإن القيود والقيم الأخلاقية تغضبه لأنها تتطلب تغييراً في الوضع الراهن للمجتمع . ولنفس السبب فهو لا يرى في الأشياء مثالية أو روحانية لأن الإقرار بشيء من ذلك يستوجب أن يفارق ويترك ما هو غارق فيه من اللذات والمتع في حاضره المادي؛ ولكن لسوء حظ الرجل المادي فإن الحياة والسائر في شعابها مثله كمثل رجل يركب دراجة فهو لا يستطيع أن يحافظ على توازنه إلا إذا استمر في المسير وما يتطلبه من تبديل « Peddling » غير أنه لا يرغب في متابعة مسيرة التغيير هذه .

وسواءً أرغب الرجل الحديث في التغيير أو لم يرض به فإن التغيير حادث لا محالة والحياة لا يمكن أن تقف جامدة لا تتحرك . ولكن الرجل الحديث قد ركن إلى حياته الزاهنة وكره التحرك إلى الأمام وهكذا فقد الرجل الحديث توازنه وثقته في نفسه ، ولكن مصيبته الكبرى — إلى جانب ذلك — هي أنه لا يشارك شيئاً مما حل به من الغيب ولا يستطيع هذا الإدراك إلا إذا تحرر من الحديث الضار والأعقلاني — وإلا إذا أسقط تلك الحجب التي بناها حول نفسه وأمام ناظره طيلة المائة والخمسين عاماً الماضية .

ويبدو أن القوة العلمية المتعاطفة التي وصل إليها الإنسان الحديث أسى استغلالها إلى أبعد الحدود بغرض استبقاء ألوان من الحرمان والظلم التي تسود عالمنا اليوم ، ذلك أن الأخطاء والشرو لا يمكن إزالتها إلا بالخيال والقيم الخلقية ولكن الإنسان الحديث ليس على أدنى استعداد لأن يتلقى هذه القيم وهذه الرؤية إلا من آرائه وأهوائه الذاتية . وغير خاف على أحد أن هذه الآراء والأهواء لا يمكن أن تنتج رؤية مثالية للأشياء ، أو مقاييس وموازن أخلاقية يمكن أن يقاسن بها . وبالنظر إلى الطريقة الخاطئة التي توصل بها إلى امتلاك قوة ونفوذ عظيمين في تصريف حياته فإنه قد قطع — عن قصد وإدراك — صلته بالوحي السماوي ظناً منه أنه يستطيع أن يدبر أموره بدون حاجة إليه .

والسبب في كل ذلك هو أنه قد اعتقد بالإنظرية النسبية فيما يتعلق بالعلم الطبيعي فظن أنه من الممكن انطباق هذه النسبية على العالم الإنساني أيضاً وعلى الأخلاق بصفة خاصة . وتبع ذلك بالفعل اعتقاده بأنه لا توجد قيم ثابتة أو أطر دائمة للحياة .

وكما أنه وجد المنهاج التجريبي مفيداً في مجال العلوم الطبيعية فهو قد رأى أن يتخذ الواقعية المنطقية « Logical Positivism » كمنهاج له في العلوم الفلسفية والإنسانية وفي مجال الفكر والروحانيات . وبنفس الأسلوب فإن الإنسان الحديث قد قرر أن لا يعتمد أي وسيلة للمعرفة إلا وسيلة الحواس والمنهاج للعلوم الطبيعية . وهو بذلك قد قطع كل صلة بوسائل الدين العقلانية تلك الوسائل التي هي المصدر الرئيسي للقيم والإلهام وللراحة النفسية .

والإنسان في سعيه للتخلص من النزعة الإلهامية اللاعقلانية فقد قطع كل صلة له بالإيمان الذي يقوم على العقل . وانتهى بعد ذلك إلى محاولة قياس كل قيمة للحياة ولتنوع الحياة بالمقياس المادي والمقياس المادي .

ولقد انتهت ثورة الإنسان ضد الاستغلال والظلم إلى أن يضع نفسه تحت رضى البروقراطية التامة الشاملة . وكذلك انتهت ثورته ضد المسئولية الأخلاقية إلى أن يضع نفسه تحت تصرف سادة جدد قد سلبوه ليس فقط سمعته الأخلاقية ولكن شخصيته الإنسانية ، متظاهرين بأنهم يحملون عنه مسئوليته الأخلاقية . وعيناً حاول الإنسان أن يتمم الشخصية العلمية التي عينها ورسمها له هكسلي « Huxley » أو أن يتمم الشخصية الجنسية التي حددها « فرويد » أو شخصية الرجل الاقتصادي الذي وصفه وحدده « ماركس » ، حاول الإنسان الحديث ذلك في تحته اليائس للوصول إلى السعادة والنجاح والاطمئنان وإلى ذلك الشعور الجميل بتحقيق الإنجازات .

وهكذا أصبحت الحياة هي قدر الإنسان الحديث ومصيره ، وعيناً تحاول الإنسان الهروب من مشكلاته ، وعدم مواجهتها ، وذلك بالانغماس في أوجه للنشاط مختلفة كأن يعشق الموسيقى الصاخبة التي يعزفها الشباب المراهق أو أن يقلد أشكالاً من الثقافة المصطنعة المزيفة ، أو أن يقذف بنفسه

في مكافحة صراع طبقي حقيقي أو وهمي ، أو يتلهى بالانغماس غير اللائق
في اللذائذ والمتع الجنسية الجسدية .

ولكى تستمر هذه المهزلة وتجدد التأييد والمناصرة ، ولكى تستمر وتمتد
الاحتكارات الاجتماعية والاقتصادية ، ويستمر الحرمان والاستغلال والظلم
فلا بد من خلق الكثير من المغالطات والحقائق المزيفة التى تلبس قناع الحقيقة ،
ولابد من نشرها وتغذيتها وتقويتها . وربما أنه لم يمر عهد على الإنسان نقضت
فيه وانتهكت قيم الحق والعدالة كما هو حاصل في هذا الزمان الحديث .
فإن الباطل أو الظلم يجوب الشوارع اليوم مرتدياً أثواب الحقيقة والعدالة وهو
يطالب بالاعتراف والتقدير من كل منهما . وإن قدراً كبيراً من ميراث الإنسان
و ثروته وطاقاته ينفق اليوم إسرافاً وبداراً حتى تنتج أسلحة للدمار والفتك
تكون وظيفتها استبقاء المحرومين والمظلومين في حالهم وصددهم عن الثورة
والانتفاض ضد ظالمهم . هذه الأسلحة التى تحرس مصالح الأغنياء ومكاسبهم .
إن الأموال التى تنفق في إنتاج الأسلحة وصنعها أكثر بكثير من الأموال التى
تنفق في تنمية موارد الطبيعة حتى تفي باحتياجات الفقراء للطعام وللكساء
والدواء . وكان نتيجة كل ذلك هو الاتساع الرهيب الذى يقوم اليوم بين
مستوى الأغنياء والفقراء ، وإن الثقة اليوم التى بين الأغنياء والفقراء أكبر
من أى يوم مضى ولم يسبق لها مثيل في التاريخ . هكذا الحال أيضاً بين الأقوياء
ذوى السلطة والنفوذ وبين الضعفاء . ولذلك كله فإن موارد الضعفاء وحقوقهم
تستنزف اليوم وتبتلع بسرعة رهيبية بواسطة الأقوياء بصورة لم يحدث لها مثيل
من ذى قبل ذلك لأن قوى الاستعمار الحديث قوى لحياء لها في الكشف
عن شخصيتها القهرية الظالمة .

إن الإنسانية اليوم تقف على بركان من الظلم والاعتداء والقلق تضطرم
نيرانه تحت السطح وتوشك أن تنفجر ، ولقد حدثت انفجارات بالفعل هنا
وهناك مما ينذر أن دماراً رهيباً يوشك أن يقع في أى لحظة وفي أى مكان ،

« ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ... »

الانقضاء :

إن إنقاذ الناس والعالم من هذا المصير المظلم هو واجبنا الرئيسى . وهناك الكثيرون من سكان العالمين الرأسمالى والاشتراكى ممن يشاركوننا فى تحليلنا للمرحلة الحاضرة التى يمر بها العالم اليوم ويدركون مدى استشراء الداء واشتداد وطأته ::

« إن زماننا هو زمان القلق وعدم الاهتمام واللامبالاة بصورة لا تسمح للعقل أن يفعل مفعوله الهادىء ولا تسمح للحياء أو الشعور الرقيق النبيل أن يفعل مثله » هكذا يقول (س . رايت ملس) (C. Wright mills) . وهكذا يدرك الكتاب والمفكرون بأن فترة التغيرات الصغيرة والتحويلات الجزئية قد انقضت وذهبت منذ فترة طويلة . ولم تعد مثل هذه التحويلات الجزئية تجدى فتىلا .

وكذلك فإننا نجد مفكراً كالبروفيسور . ز . بومان « Z. Bauman » يقول : « مهما تختلف محاولات الإصلاح بين كونها جسورة أو خجولة ، بعيدة المرمى أو حذرة ، فإنها جميعاً تتفق على أن الأفكار الموجهة للحضارة أو الثقافة الجديدة (المنشودة) يجب أن لا يبحث عنها فى الأشكال العادية أو المألوفة ، فإن المطلوب عمله ضرورة : هو شئ أبعد مدى بكثير من مجرد إعادة تشكيل أو إعادة تنظيم للآراء السائدة .

وإذا انكب الإنسان الحديث على دأبه فى تفتيش ما لديه من تشكيلات فكرية قد وضح عدم كفايتها فذلك لأنه لا يعرف جهة أخرى يتجه إليها بهذا الحديث :

« هل من الممكن إيتفاف أو تغيير إتجاه الانحدار السريع نحو الأوتقراطية السياسية من جانب ونحو التآكل والتماوت فى النظام الاجتماعى من جانب آخر؟ وهل من الممكن الحد من البيروقراطية فى الثقافة وفى العقل وفى الروح .. ؟ (هذه البيروقراطية التى تنزع نحو العسكرية) هل من الممكن الحد من هذه البيروقراطية إذا لجأنا إلى تجديد الأنسجة والوشائج الاجتماعية فى مجالاتها المختلفة التى تنزع فيها نحو القهرية والسيطرة أو تنجح نحو الحرية ؟ .. » .

وعندما فرغ البروفسور . ر. نشيبت « R. Nishbet » من طرح السؤال بهذه الصورة التي ذكرناها في الاقتباس أعلاه أجاب على نفسه قائلاً :
« لا يوجد شيء في محيطنا الآن مما يدعو إلى التشجيع » .

أما البروفسور دفيد بيل « David Bell » فهو يحلل الوضع الراهن فيما يتعلق بمصير الإنسان الحديث على النحو التالي :

« أعتقد أننا في الطريق إلى نقطة حرجية أو منعرج خطير في المجتمع الغربي فنحن نشاهد هذه الأيام نهاية الفكرة البرجوازية تلك الفكرة التي تصف الإنسان وسلوكه وأفعاله وعلاقاته بالذات العلاقات الاقتصادية التي صاغت العالم في العصر الحديث طيلة المائتي عام الماضية ، وأعتقد أننا وصلنا إلى نهاية الدافع الإبداعي ونهاية الجاذبية الفكرية « أيديولوجية التحديث » تلك الأيديولوجية التي بوصفها حركة ثقافية قد سيطرت على كل الفنون وكان لها اليد الطولى في تكييف لغاتنا الرمزية على مدى المائة والخمسة والثلاثين عاماً الماضية . وكذلك فهناك فريق آخر من المفكرين الذين ينعون انتهاء العقلية اليوتبية المثالية « Utopian » ويتجهون باللائمة على الماركسية متهمين إياها بأنها هي السبب الرئيسي الذي أدى إلى فناءها والقضاء عليها .

في أثناء المائتي سنة الماضية قد استطاع الإنسان الحديث أن يصنع لنفسه حججاً وأشياء كثيرة متنوعة . وهو في هذه العملية قد ساوى بين المحسوس وبين الحقيقة (وهكذا ادعى بأن الأشياء الحقيقية هي الأشياء المحسوسة بعينها) كما ساوى بين الأشياء العملية التي تتعلق بالأمور المعاشية وبين الأشياء ذات القيمة (وادعى بأن الأشياء القيمة هي الأشياء التي تتعلق بالأمور اليومية بذاتها) وهكذا فقد الإنسان الشيء الكثير عندما بحث عن الحقيقة في نفس ذات المجال الذي حددته هو نفسه للبحث عنها .

ويتضح من كل ما تقدم أن ما يحتاج إليه الرجل الحديث إنما هو الإيمان أولاً ، وقبل كل شيء هو يحتاج إلى الإيمان بنفسه أولاً وبالعالم حوله ثانياً ذلك أن العزلة التي خلقها الإنسان حول نفسه جعلته بصدد الإطباق عليه

وخنقه والذهاب برؤيته وبيضره ثم القضاء عليه نهائياً . ولهذا السبب فإن الإنسان الحديث يحتاج إلى نقطة يركز عليها وحقيقة ثابتة يقيس الأشياء بالنسبة إليها . ويكون هذا المركز بمثابة نور يضيء له ويفصح عن معنى الأشياء حوله بل الأشياء التي تدور في خلدته وروعه . ولقد كان دور العلوم الطبيعية هو أن تعلم الإنسان كيفية الأشياء ، ولكن بحث الروح وتساؤلها هو بالضرورة عن سببية الأشياء الموجودة وعلتها الأخيرة .

وليس أقل أهمية من هذا المركز أن يجد الإنسان أيديولوجية كاملة تتميز بالقوة والمتانة وتستطيع أن تفتح أمام ناظره رؤية جديدة للحياة وللخيال الإنساني القادر على أن يعطي تصورات أخلاقية كاملة لها .

كما ينبغي أن تتميز هذه الأيديولوجية بخلق إمكانات مفتوحة لكل الناس وللبنشرية عامة لا فرق بين المتعلمين أو الأخلاقيين أو السياسيين وعامة الشعب كذلك فإن الإنسان الحديث في حاجة إلى شريعة وإلى قانون لا تستبد فيه أسبقية بعضها على كافة الأسبقيات حسب نزغات وخيالات أولئك الذين يتمتعون بالسلطات وبالقوة السياسية ، شريعة إذا كانت تهتم بالمساواة بين الناس فهي أيضاً تهتم بحرياتهم ، وهي إن سمحت بتفاوت بين الناس في المراتب والدرجات فهي لا تسمح بوجود مثل هذه البيروقراطية البغيضة التي أصبحت طاعوناً مسلطاً فوق رقاب البشر .

كذلك فإن الإنسانية في حاجة إلى نظام اجتماعي قانوني يحقق الحماية الكافية للخصوصية الفردية وللحياة الخاصة . هذا النظام الذي يعطي مجالا كافياً للعمل الاختياري الحر .

وهكذا فإن الإنسان الحديث يحتاج إلى مجتمع يكفل حق المعارضة لمواطنيه ولا يسمح بحال لبعض الناس أن يكونوا سادة وأرباباً فوق بعضهم البعض ، وأنه لفي حاجة إلى مجتمع يحمل أفرادَه في صدورهم مشاعر التقوى والطهر .

وفوق كل ذلك فإن الإنسانية اليوم تحتاج إلى كتاب يحتوي على العقوبات النهائية والحاسمة ، وبذلك يمكن أن يحال إليه كل خلاف يشجر حول الخير

والشر، ويكون قادراً على إعطاء حلول شافية لتلك الاختلافات. هذا الكتاب الذى يستطيع أن يحسم الخلافات التى تقوم بين العروض المثالية اليوتوبائية التى يقدمها أصحابها وكل يدعى أنها تمثل الجمال والكمال للمعانى الإنسانية .

ما هو هدفنا :

إن هدفنا هو أن نزيل غشاوة الشك والنسيان التى تقوم حاجزاً بين الإنسان وبين رؤية الأشياء على حقيقتها ، هذه الغشاوة وهذا الحاجز الذى أقامه الإنسان عن عمد وطواعية حول نفسه . وهدفنا أيضاً هو أن يرى الإنسان الحديث أن الإسلام وحده من بين كل نظم الحياة هو الذى يملك أن يكون السلوى والبلسم الشافى للصرخة المفزعة التى تصدر من تلك الأرواح الخزينة التى تبحث عن بصيص نور يضيء لها الحياة ويضفى عليها معنى ، هذه الأرواح التى تبحث عن إجابة للأسئلة المصيرية .

— « إذا كنت موجوداً من أجل نفسى فلماذا ؟ .. »

— « وإذا كنت موجوداً من أجل الآخرين فمن هم هؤلاء الآخرون ؟ »

فالإسلام يحاول أن يعطى الإنسان حياة روحية لا تستوجب عليه الهروب إلى صومعة الرهبنة .

ولا تؤدي به إلى حياة الجشع التى يتميز بها الماديون . إنها حياة تتيح للجميع أن يرتقوا إلى مصدر النور الذى يمكن أن يرتقى إليه كل من يريد ذلك. ذلك النور الذى هو « نور السموات والأرض » .

وبالنسبة لنا ، فإن الإيمان هو الذى يعطينا الحياة والحركة الدافقة فيها ؛ فالإنسان لا استغناء له عن الإيمان فكل حركة وخطوة يخطوها فوق الأرض لا بد لها من إيمان ، إن الأرض سوف تظل ثابتة تحت وطأة قدميه ، وإن أى قرار تتخذه مهما يكن وقتياً فلا بد له من الإيمان لأننا نتخذ هذا القرار فى جهل عن الإحاطة بكل نتائجه مقدماً . وهكذا الحال فى كل علائقنا الإنسانية مثل علاقة الابن بالأب ، والزوج بالزوجة ، فإن ما تنتهى إليه هذه العلائق أمر من أمور الغيب . ولذلك فنحن نؤمن بأن الذى أخرجنا إلى هذا الوجود

وجعلنا أحياء فيه ، قائم بأمرنا : رعاية وحفظاً واهتماماً . وكل الذى يحتاجه هو أن نستسلم لإرادته .

إن هذا الاستسلام هو جوهر الإسلام الذى تشير إليه نفس كلمة الإسلام التى هى الاسم العلم لهذا الدليل .

إن اهتمام الإسلام بالإنسان نابع فى الأساس من المكانة السابقة التى يحتلها هذا الإنسان فى التصور الإسلامى بالنسبة لسائر الخلائق - يقول الله تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم .. » ولقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن كل مسلم إنما هو أكرم عند الله من الكعبة المشرفة ، ولكن هذه هى نقطة البداية . وبعد ذلك يتفرق الناس فمنهم من يصل إلى آفاق عالية ومنهم من ينحط إلى أسفل السافلين . فإن الله قد سخر كل شئ للإنسان ، فهو الوريث الشرعى لعلم زاهر ، علم يفوق علم الملائكة ؛ كما أنه أيضاً هو الوريث لقوة وسلطان ضاربين وفوق كل ذلك فقد كرم بإعطائه الحرية لتحديد مصيره وهو حر فى أن يتجه فى حياته إلى حفظ الأمانة التى حملها الله له . ويتحرك فى طريقه إلى المرحلة الأخيرة من مراحل وجوده ألا وهى الآخرة . ولكنه إذا أخلد إلى الأرض وإلى طعام الدنيا فهو لا يفقد فرصة عظيمة فحسب ولكنه أيضاً عليه أن يتحمل تبعات هذا الاختيار الخاطيء ، ولكى ينجو الإنسان فى الآخرة ويكون من الراجحين فعليه أن ينشئ علاقة صحيحة مع الله عز وجل ، خالق هذا العالم وسيده ، الله الذى أحاط بكل شئ علماً والذى لا مفر من لقائه وحسابه لأن الإنسان قد عقد ميثاقاً مع الله سبحانه وتعالى فإذا أوفى به فإن الله قد وعده حياة عظيمة وجميلة فى الدار الآخرة إذا اتبع هذا الإنسان هدى الله وإرشاداته .

وعندما يدخل الإنسان فى دين الإسلام فهو يقطع على نفسه عهداً وميثاقاً — بوعى وإدراك — أنه قد قبل أن يتحمل ثقل الأمانة فى هذه الحياة .

الرقى الروحى :

إن القوانين التى ترقى الروح تتناقض فى طبيعتها مع القوانين التى تنمى الجسم . لأن الجانب الحيوانى فى الإنسان إنما يتغذى بما يأخذه إلى الداخل

وما يستهلكه ، بينما الجانب الروحي فينا إنما يقوى بالعطاء والبذل، وإنما يكون جزاء الله الوافر لأولئك الذين يبذلون مما يحبون ومن أنفس الأشياء التي يمتلكونها . ولهذا السبب نفسه فإن أحسن الجوائز إنما يختص بها الشهداء يوم القيامة لأنهم إنما بذلوا أرواحهم ذاتها في سبيل الله .

ومن أجل أن يفسح المجال كاملاً (أولاً) لتحقيق الرغبات الإنسانية و(ثانياً) للتأكد من الالتزام والوفاء بأهداف الوحي السماوي في عالم يفعل بكمال الأفعال فإن الله عز وجل قد جعل لنا مجالين للعمل والفعل الصالح : (أ) فهناك مجال العمل لتحقيق وإشاعة العدالة في الأرض ومنع أي إنسان من الاعتداء عليها أو التغول على حدودها ، وإن حدود الشريعة الإسلامية هي الحدود التي تحقق العدالة .

(ب) وهناك مجال البر والإحسان . وفي هذا الأخير مجال واسع لتلك النفوس الطموحة إلى نيل نصيب وافر من أعمال البر والإحسان وأصحاب هذه النفوس يستطيعون أن يبرزوا على المجتمع بفعل أكبر قدر من أعمال البر والإحسان .

إن الحدود التي تضعها الشريعة ترمي إلى حماية الحياة والحرية والشرف الإنساني . والشريعة تمنع الاعتداء والظلم . ظلم الإنسان لأخيه الإنسان وظلم الحاكم للمحكومين ، ولذلك فإن الشريعة تضع واجبات الناس فوق حقوقهم فهي أولاً : تضع حداً لحقوق أي إنسان وسلطته ونفوذه وسلطانه .

ثانياً : تضع مبدأ المحاسبة العامة مبدأ عاماً يخضع له كل الناس مهما تفاوت مراتبهم ، هذه المحاسبة التي تضع الشريعة نفسها قيمتها وموازينها .

ثالثاً : تضع مسئولية حماية الشريعة وحراستها فوق أكتاف كل المسلمين بدون تمييز ، ولذلك فإنه من حسن حظ المسلمين أنهم يملكون كتاباً سماوياً لا اختلاف فيه ولا تناقض . والقرآن الكريم ليس فقط هو الذي يضع حدوداً معلومة لسلطة كل واحد من الناس وإنما هو أيضاً المعيار الصادق والأخير الذي يقيم أداء كل إنسان .

لكل ما تقدم فإن الوفاء بعهد الله وميثاقه يتطلب الأشياء الآتية :

- ١ - أن نعيد تقييم ودراسة تراثنا الفكري على ضوء القرآن لكي نقرر أنه يتحتم على المسلمين أن يقبلوا التاريخ لا على اعتبار أنه جزء لا يتجزأ من الدين السماوي. إن عدم مقدرتنا في الماضي على أن نميز بين الدين والواقع التاريخي قد أوقعت الكثيرين من المسلمين ذوى النية الطيبة في الفهم الخاطئ في أن الواقع التاريخي يمثل جزءاً لا يتجزأ من الدين . مما أوقع المسلمين المتدينين في الحرج كما أوقع غير المتدينين في اللامبالاة .
- ٢ - إنه من واجب دعاة الإسلام أن يعطوا الناس نماذج اجتماعية واقتصادية وقانونية لما ينبغي أن تكون عليه حياتهم ومجتمعهم ، هذه النماذج التي يمكن لهم أن يستخدموها في واقع الحياة ، وهي تمكنهم من أن يحيوا حياة طبيعية سعيدة كمسلمين في المجال الأول والآخر .
- ٣ - كما أنه يتوجب علينا أن نحلل التحديات الفكرية والحضارية التي تواجه المسلمين وأن نضع حلولاً وردوداً شافية وكاملة لتلك التحديات والمشكلات الحضارية .
- ٤ - كما أنه يستوجب علينا أن نقوم بتوعية المسلمين وغيرهم لما يمكن أن يقدمه الإسلام بالنسبة لهم وكيف يمكن له أن يغير وجهة الحياة نحو الأفضل .

تنبيهات بخصوص مقال (أصول الفقه)

للدكتور طه جابر فياض

١ - ورد بعد لفظة « ما يشتهون » - السطر السادس من الآخر من ص (٣١) من العدد (١٤) :

(... وقال أخونا الشيخ الجليل الاستاذ محمد بن لطفى الصباغ - حفظه الله - : اوردت كتب الاصول هذا الحديث وقد رواه احمد في مسنده (٢٣٠/٥) و (٢٣٦) و (٢٤٦) ، وابو داود في سننه (٤١٢/٣) ، والترمذى في سننه (٢٧٥/٢) وقال عقبه - : (هذا حديث لانعرفه الا من هذا الوجه وليس اسناده عندي بالمتصل) ، والدارمى في سننه (٦٠/١) . واورده ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » (١٢٦) واخرجه من طرق الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١٨٨/١ - ١٨٩) وصححه ، وذكر ان اهل العلم قد قبلوه واحتجوا به . واخرجه ابن كثير في مقدمة تفسيره (٣/١) ، وقال : وهذا الحديث في المسند والسنن باسناد جيد كما هو مقرر في موضعه .

وقد نقل الشيخ ناصر الالباني عن البخاري انه قال فيه : انه حديث منكر ، وانظر « منزلة السنة في الاسلام » - للشيخ ناصر الالباني (١٥ - ١٦) . ونقل السبكي في طبقات الشافعية (٥ / ١٨٧) كلام الذهبي في الحديث - وهو : (واني له الصحة ومداره على الحارث بن عمرو وهو مجهول عن رجال من اهل حمص لا يدري من هم عن معاذ وانظر ما جاء في عون المعبود (٣٣٠/٣) . اهـ فراجع « الحديث النبوي مصطلحه بلاغته كتبه » الشيخ الصباغ . هامش ص (٢٥ - ٢٦) .

٢ - ورد في السطر الخامس من الآخر من ص (٣١) « رواه البخاري ومسلم ... » وهي تعليقة على حديث « اذا حكم الحاكم فاجتهد » لا كما قد يتبادر الى الافهام من انها تنمة تعليقنا على حديث معاذ .

المفهوم السياسى للإسلام

د . محمود أبو السعود(*)

عندما نتحدث عن الانتقال من المسلم إلى الإسلامى ، فإننا فى الواقع نتحدث عن سلسلة من التغييرات الإجتماعية فى الحالة الراهنة التى يلعب فيها الإسلام دوراً ثانوياً فى حياة الأفراد والمجتمعات إلى وضع اجتماعى جديد يسود فيه الإسلام . وإننا نعنى بالوضع الاجتماعى جميع الأنشطة الإنسانية ، وفى الواقع إن أى مذهب سياسى يراد تطبيقه كبديل للنظام الحالى يكون من المفترض أنه سوف يودى إلى تخفيف التوتر بين الحاجات المتصارعة بالفعل ولكن توجد إمكانية للتوفيق بينها .. أنه ليس من الممكن أن يكون هناك معنى لأى مفهوم إلا بالنظر إليه كعامل من عوامل السلوك . (جورج سابين) ، « ما هى النظرية السياسية ؟ » . جريدة السياسة ، (فبراير ، ١٩٣٩ ، ١٦-١)

إن الفكر السياسى يعد بالتأكيد عاملاً هاماً فى التغيير الاجتماعى لأى مجتمع . وهو ليس مجرد نظرية أو تجريد للمنطق الرمضى أو حتى فكر فلسفى مترابط ، ولكنه « أيضاً يعد بمثابة اعتقاد ، وأحداث تؤثر على أذهان الناس وعوامل مؤثرة فى سلوكهم . وبالنسبة لذلك الدور الأخير فإن تأثيرها لا ينبع من صحتها ولكنه ينبع من إيمان الناس بها (سابين)

* رئيس وحدة البحوث بالجمعية الثقافية الدنماركية بالولايات المتحدة .

ولقد أكد البروفيسور جورج ل. كاتلين ذلك الرأي بالنسبة للفكر السياسي وذلك في مقاله « النظرية السياسية : ما هي » (٢ مجلة العلوم السياسية التي تصدر كل فصل ، ٧٢ (مارس ١٩٥٧) ٣ . وهو يعتبر أن العلوم السياسية « لا تتميز » عن علم الاجتماع بأية ميزة عقلية ذات شأن ، ويؤكد أن دراسة علماء الاجتماع « أفعال عشرات الآلاف من الأشخاص وآلاف العلاقات بين الجماعات » تستطيع أن تقدم الأساس لعقد « المقارنات الموثوق بها ، وتقدم أفضل الأساليب لملاحظة الأشياء الثابتة طبقاً لأرسطو ومكيافيلي » (جيمس أ. جود وفنست ف. ثيرزبي ، الفكر السياسي المعاصر (نيويورك : هولت ، رينهاوت وونستون المتحدة ١٩٦٩) ، ص ٢١) . إن ما يميز المبدأ السياسي هو ما يطلق عليه كاتلين « ظاهرة السيطرة في أشكالها الكثيرة ، على جميع نواحي المجالات الاجتماعية بأكملها . » (جود وثيرزبي ، ص ٢٢) . وهكذا فإننا لكي نستطيع دراسة التغيير من المسلم إلى الإسلام في الميدان السياسي ، فإننا يجب أن نضع في اعتبارنا تماماً تصارع حاجات الإنسان والخلفية الاجتماعية (الحقيقية والعرضية طبقاً لسابن) وتلك الخرجة من النظرية السياسية المطلوبة لإحداث التغيير ، أو « الزاد » طبقاً لقول العلماء في العصر الحديث .

ويؤمن السيد المودودي بأن أي تغيير يهدف إلى تحقيق الدولة الإسلامية يجب أن يكون تدريجياً ، وإلا فإنه سوف يكون مقدرأ له الفشل ، وهو يؤكد حقيقة أنه ليس من الممكن قيام الدولة الإسلامية لو لم يغير المسلمون عقليتهم وكيفوا تصرفاتهم حتى تتوافق مع المفهوم الجديد . (نظرية الإسلام وهدية ، ص ٧٩ وما يلي) . وإنه يوجد الكثير من الجدل بالنسبة لمسألة إذا ما كنا سوف نبدأ بالفرد أو بالدولة ، ولكنه ليس من الممكن أن نضع لها إجابة محددة تنطبق على جميع الحالات والمجتمعات . فمن المسلمين فريق غالبيتهم مستعدة للتغيير في حين أن الفريق الآخر بعيد تماماً عن فهم أساس المبدأ الإسلامي الجديد ، هذا بالإضافة إلى تزعزع عقيدتهم وإيمانهم .

وهكذا فإننا يجب أن نتبع المفهوم السياسى الإسلامى بقسميه : الفلسفى أو التجريدى ، الذى يشير إلى طبيعة الأشياء السياسية ، والنظرى أو العلمى ، الذى يشير إلى صحة أو صلاحية النظام السياسى . (قارن ليوستراوس ، « ما هى الفلسفة السياسية ؟ » جريدة السياسة ، ١٩ (أغسطس ١٩٥٧) ٣٤٣ - ٦٨) .

إن هذين القسمين هما فى الحقيقة وجهها العملة وإنه يتم معالجة كل منهما بشكل منفرد فقط لأغراض البحث العلمى . ولكننا لا نستطيع فى هذا المجال أن نتمق فى تفاصيل كل من القسمين ، ولذلك فإننا سوف نقتصر على النقاط الرئيسية التى ترتبط ارتباطاً مباشراً بموضوعنا .

الإسلام والدولة :

إن الإسلام كنظام شامل للحياة لا يمكن أن يسود لو لم يكن هناك وجود سياسى يكون فيه معظم المواطنين المسلمين مصممين على تطبيق الشريعة أو القوانين الإسلامية . وتأمرنا الكثير من الآيات فى القرآن الكريم بأن نمارس الحكم ونصدر الأحكام طبقاً للوصايا الإلهية (٥ : ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ و ٣ : ٢٤) . ولقد أمرنا النبى أن نقوم بتعيين قائد (أمير) كلما وجد هناك ثلاثة منا أو أكثر ، وأن نقدم الولاء (البيعة) إلى رئيس الأمة . (مشكاة المصابيح ، ترجمة جيمس دوبسون (إيران : أشرف لاهور) ٢٠ ، ٧٨٠ وما يلى) .

وعندما يقر المسلمون بضرورة الإلتزام بعقيدتهم الإسلامية ومتطلباتها فإنه يكون حينئذ من الطبيعى إقامة دولة بكل ما يعنيه المفهوم الحديث للكلمة . إن الإسلام قد وضع مجموعة من القواعد والتنظيمات تشمل الحقوق والالتزامات لكل فرد تجاه الآخر وتجاه الجماعة ، وبما أنه فرض العقوبات على كل من ينتهك تلك القوانين ، فإنه يكون من الواضح أن ذلك يحتم وجود بنية سياسى حتى يضع تلك الدساتير موضع التنفيذ ويقوم بتطبيق قوانينها المختلفة فى حياتنا اليومية .

الأفكار الرئيسية :

١ - الفلسفة

إن لكل نظام سياسى أفكارا أساسية أو فلسفية فيما وراءه . فمثلا تقوم الديمقراطية على أساس منح أقصى الحرية للفرد ، مفترضة أن السيادة تكمن فى « الشعب ككل » أو فى الناس الذين يفوضون السلطة « للحكومة » التى تقوم بحكمهم . وهكذا يستطيع الناس أن يقوموا بسن أو إلغاء أى قانون ، بصرف النظر عن محاسن أو مساوئ ذلك القانون . إنهم يعتبرون قضية لأنفسهم ، خاضعين لأحكام أنفسهم .

وتتمثل السادة فى الحكومات الإستبدادية فى الديكتاتور ، أو الدكتاتورية الجماعية ، تلك السيادة التى تزعم أن الشعب أو « الحزب » قد منحها للحاكم أو التى يكون قد اغتصبها الديكتاتور . وفى كلتا الحالتين فإن الحاكم يستطيع أن يقوم بتغيير القانون ويستطيع إلغاؤه طبقا لمشيئته بدون الرجوع حتى إلى الشعب ، وذلك أيضا بصرف النظر عن مساوئ أو محاسن ذلك القانون .

إن الفلسفة السياسية فى معظم أنحاء العالم فى الوقت الحاضر تقوم على أساس الافتراض النظرى المحض :

(أ) إن الحاكم الذى يتم تقليده السلطة يمثل إرادة الأغلبية من المواطنين فى دولة معينة .

(ب) إن الدولة ذاتها تكون ذات وحدة قومية يقدم جميع المواطنين الولاء لها وتكون مصالحها فوق كل شئ .

(ج) إن حكم الأغلبية أو الهيئة الحاكمة يجب أن ينطبق على جميع المواطنين بصرف النظر عن عدالته ، وفائدته ومنطقيته .

ومن المهم أن نستطلع حقيقة « السيادة الشعبية » أى إلى أى مدى تركز السيادة فى الشعب ، خاصة فى أى شكل من أشكال الديكتاتورية الحديثة . وحتى فى الديمقراطية ، من الجدير بنا أن نستطلع ما إذا كان « الشعب » - ككل

لديه هدف واضح أو حتى عزم جلى على العمل فى نواح معينة ، أو إذا ما كان يفتقر تماما إلى الأفكار الإيجابية والأحكام بينما يقوم الساسة « المحترفون » بتقرير ما يقدرونه ملائما له . إن أهمية تلك المسألة تصبح واضحة عندما نتأمل فى « إرادة الحاكم » ، آخذين فى الاعتبار أنه أيا كانت إرادة الحاكم فإنها سوف تصبح قانونا مفروضا واجب التطبيق . إن التناقض الدقيق فى السيادة الشعبية يكمن فى حقيقة أن ذلك الافتراض يصور الشعب كأنه يحكم نفسه بنفسه من خلال إرادته المستقلة كمجموعة بينما مثل تلك الإرادة تعد مختلفة ومنعزلة عن إرادة الأفراد .

ويوجد الكثير من الأدب الغربى الذى يتناول هذا الموضوع ، ولكنه لا توجد كلمة نهائية محددة بالنسبة للتركز « الحقيقى » للسيادة . ولا يهتم السياسيون كثيرا بتلك المسألة لأنها تمسهم بقوة فى حياتهم اليومية . وهم دائما يخاطبون الشعب فى الانتخابات كما لو كان الشعب هو صاحب السلطة العليا الحقيقية ، وإذا تم انتخابهم فى البرلمان فإنهم يوجهون الخطاب إلى زملائهم كما لو كانوا يوجهون الخطاب إلى أصحاب السلطة الحقيقيين ، ويخاطب رئيس وزراء إنجلترا كلا من الناس . والبرلمان والملكة كأن كلا منهم هو السيد المطلق ، بينما أن السيد المطلق الوحيد هو ذاته .

إن ذلك الالتباس فى تركيز السيادة يشمل المفهوم الإسلامى بالرغم من أنه لم يظهر أبداً فى الدولة الإسلامية فى الماضى . وطبقا لبعض الكتاب فإن الفلسفة السياسية تقوم على أساس اعتبار أن الله هو وحده الكيان المطلق الذى تعد كلمته قانونا يجب أن تقوم الدولة بفرضه . وإن إقامة الدولة الإسلامية ، فى التطبيق العملى ، تتطلب وجود الافتراض المسبق بأن الأغلبية فى دولة معينة قد أقاموا عهدا فيما بينهم باعتراف جميع تعاليم الإسلام فى جميع نواحي حياتهم . إن الإسلام يعد مذهباً ذا شعب واسع فى النواحي العملية والدينية ، ولذلك فإن الناس باعترافهم له يكونون فى الواقع قد أقرروا أن الله وحده هو الكيان المطلق . ويوجد عدد من النتائج التى تترتب على ذلك المفهوم السياسى وتصل إلى مدى بعيد ، وهى :

(أ) - الرفض الفورى. والحازم للحق المطلق للناس فى تقرير الأشياء طبقا لما يعتبرونه ضروريا أو عادلا إلا إذا كان ذلك القرار يتوافق مع أو يقع فى نطاق فلسفة التشريع الإسلامى .

(ب) التحقق مما جاء فى الوصايا الإلهية مما تضمنه القرآن الكريم والسنة .

(ج) إسناد الوصاية أو الرعاية أو « الخلافة » للمسلمين لكى يقوموا بوضع تلك الوصايا موضع التنفيذ .

وهكذا ، فإن جميع الأمور مثل تقرير ما هو خطأ أو صواب ، وما يجب أن يتم فعله أو تحاشيه ، وما يسمح به وما يحرم - وحتى ما يوصى به ، وما يعد مكروها ، لا تترك كلية - للناس أو لحكوماتهم . وإن « العنصر التقييمى » طبقا لإصطلاح (سابق) يكون راسخا فى النظام ذاته وليست هناك حاجة إلى صياغته بواسطة أذهان هؤلاء الذين يكونون هم أنفسهم عرضة للتقييم . ويجب أن يتم تقرير جميع تلك المسائل الرئيسية بواسطة القوانين التى هى فى الدولة الإسلامية مجموعة الأحكام الإسلامية طبقا للقرآن والسنة . وباختصار : فإنه إذا كانت الدولة الإسلامية تقوم على أساس عهد (ميثاق) بين العباد وخالقهم ، يتعهد المسلمون بمقتضاه بطاعة الإسلام ، فإن الشريعة أو فلسفة التشريع تكون هى مجموعة النظم والقوانين التى وضعها الإسلام للإيفاء بذلك الميثاق .

وقبل أن نتقدم أبعد من ذلك ، فإنه من الضرورى أن نؤكد خطر التحدث عن الدولة الإسلامية بدون إيجاد ذلك المفهوم السياسى الرئيسى والحدى فى أذهان القادة وعامة الناس على السواء :

إن موضوعنا فى هذا البحث هو الانتقال من المسلم الى الإسلامى .

إن الفارق بين الكلمتين يعد اعتباريا تماما ، ولكنه ذو فائدة كبيرة . إننا نستطيع أن نزعم أننا مسلمون ، ونعنى بذلك إيماننا بالله ، وبرسوله محمد والذين جاءوا من قبله ، وبالقرآن ، وباليوم الآخر وبالملائكة وبالغيب . ولكننا لا نستطيع أن ندعى أننا نعيش بأسلوب إسلامى إلا إذا بدأنا فى إقامة

وجود سياسى يطبق فيه الإسلام فى جميع تفاصيل الحياة . إن الإيمان الحقيقى طبقا للقرآن يتطلب الخضوع التام للقوانين الإسلامية . يقول الله تعالى :
« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » .

(٤ : ٦٥)

ويقول :

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللا مبينا . »

(٣٣ : ٣٦)

ويقول :

« من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا . »

(٤ : ٨٠)

وعن على روى البخارى ومسلم عن النبى أنه قال : « لا طاعة فى معصية » . (مشكاة المصابيح ، ص ٧٨٠) .

إن معنى تلك النصوص واضح تماما . إنها تؤكد بوضوح سمو كلمة الله فى كل مجتمع إسلامى يرغب فى الالتزام بالإسلام والخضوع له . ولكن فيمن حينئذ تكمن السيادة ؟

إن دقة الوضع الناتج من أن معظم الناس يرغبون فى الحياة بأسلوب إسلامى تكون فيه سيادة الله هى الشئ الواضح ، من الممكن أن تكون مصدر إرباك . وقد يتم إبداء الاقتراح بأن السيادة يجب أن تقلد إلى الناس وليس إلى الله حيث أن الناس هم الذين يقررون أى النظم يرغبون فى تبنيه . وبذلك يكونون هم السلطة العليا بالرغم من قبولهم الاختيارى لله كواضع القانون ، والكيان المطلق الأعلى .

ان تلك المناقشة تعد صحيحة جزئيا ومضللة جزئيا :

اولا : إن الله قد خلق الإنسان وليس العكس بالعكس . وهكذا ،

سواء قبل الناس قوانينه أم رفضوها ، فإن ذلك لن يؤثر على منزلته أو حتى يلغى قوانينه ، أى ان قوانين الله خالدة وسوف تظل صحيحة سواء قبلها الإنسان أم لا . :

ثانيا : أنه يوجد دائما فى أى مفهوم سياسى عنصر الإيمان الذى يكون مدجا فى بنيانه ويكون منتظرا من الناس أن يقبلوا جدلا مضمون ذلك الإيمان . وفى الديمقراطية ، فإن مفهوم السيادة يرتبط بالشعب من الناحية النظرية بالرغم من أنه ليس الشعب هو الذى يقوم بتشريع القوانين أو فرضها . ويؤمن أفراد الشعب بنظام التمثيل وتفويض السلطة ويقبلون جدلا النتائج المترتبة على ذلك . وإننا فى هذه الحالة لا يمكننا القول بأن السلطة التنفيذية تستطيع فى الممارسة العملية ، أن تستعمل القوة المادية لفرض إرادتها ، تاركة الشعب ، وهو صاحب السيادة ، بدون قوة أو اختيار . وأنه فى أى مفهوم سياسى كلما كان الإيمان أكثر رسوخا وعمقا فى الذهن ، كان النظام أكثر ثباتا وكان الحاكم أكثر استقرارا . وأنه لا يوجد أى نظام أكثر عمقا وصدقا من الإسلام بالنسبة للمؤمن الحقيقي .

ومن الناحية الأخرى ، كما يصقها المفكر المسلم المرحوم حسن العشماوى (قلب آخر لأجل الزعيم ، ص ١٢٩ وما يلى) ، فإن السيادة تكمن فى الأفراد المسلمين الذين يختارون تكوين دولة إسلامية . وقد عرف العشماوى الدولة الإسلامية كدولة لاهوتية يحكم فيها الحاكم الناس باسم الله ويقوم بتوجيه الأمور كوكيل لله أو كأنه عين بمقتضى أمر دينى ، حتى بالرغم من أنه يكون قد انتخب بواسطة الشعب . وإن اعتراضه الرئيسى على مثل تلك الدولة الإسلامية هو ميل الحاكم إلى احتكار تفسير الدين ، وفرضه على الناس ، — سواء كان ذلك الحاكم فردا أو جماعة ثيوقراطية— ما قد يراه ملزما أو ملاما . ويوجد للعشماوى رأى هنا . إذا كان الله هو الكيان المطلق ، واتخذ الحاكم المنتخب قرارا خاطئا ، فمن ذا الذى يستطيع إلغاء ذلك القرار ؟ إذا كان الشعب يستطيع ذلك ، ويكون هو القوة العليا الذى تكون كلمته بمثابة قانون ، حينئذ فإن السيادة الحقيقية تكمن فى الشعب .

رمع ذلك ، فإننا سوف نواجه نفس الوضع في الدولة الإسلامية لو أننا أرجعنا التعبير العام للسيادة إلى الله واعتبرنا أن الناس بالضرورة هم نوابه ، وطبقا لذلك فإنهم من الناحية العملية سوف يكونون هم أصحاب السيادة الحقيقيين ، أو أننا قد نستطيع أن ننسب السيادة مباشرة إلى المسلمين الذين يرغبون في العيش طبقا للتعليمات الإسلامية . وفي كلتا الحالتين ، فإن المفهوم الإسلامي لم توجد به أية إشارة إلى الحكم الشيوعراطي ، بمعنى أنه لا يوجد شيء في الإسلام يعطى الحق المطلق لشخص أو مجموعة من الأشخاص لذاتهم لأن يقوموا بتفسير كلمات الله أو حكم المسلمين ضد إرادتهم الحرة .

٢ - المبادئ

بعد أن شرحنا المبدأ الأول الرئيسى للسيادة فإننا نتساءل ما هي المبادئ السياسية التي تقوم على أساسها الدولة الإسلامية ؟

(أ) فلنبتدىء بالقول ، إن مفهوم الدولة في الإسلام يختلف عن المفهوم المعتاد المعاصر . إن التصور العام لذلك المفهوم قد تم اقتباسه من دولة « المدينة » اليونانية القديمة ، التي تكون فيها العلاقات الجغرافية والعرقية العامة هي التي تقرر الجنسية واعتبار المرء كمواطن في الدولة . وتقوم الدولة الإسلامية على أساس « الإيمان » فقط ، وهكذا فإن أى شخص يؤمن بالإسلام ويكون مستعدا لعقد ميثاق يعيش طبقا لوصاياه ، يصبح مواطنا بطريقة أوتوماتيكية بصرف النظر عن جنسيته ، ولونه ولغته . وحتى إذا كان هناك شخص غير مسلم يعيش على نفس الأرض واختار أن يلتزم بالقوانين الإسلامية فيما عدا ما يتعلق بوضعه الشخصى وأمور العبادة ، فإن ذلك الشخص يكون من حقه أن يعتبر مواطنا في الدولة الإسلامية وأن يتمتع بالحقوق الرئيسية التي يتمتع بها أبناء بلده المسلمون .

(ب) إنه من المفترض أن يكون كل فرد في الدولة الإسلامية النهائية مدركا للمثل الأعلى الذي يجب أن يتم تحقيقه في الدولة أو من خلالها ولقد ركز الكثيرون من المفكرين السياسيين في الغرب على تلك النقطة الهامة ،

مثل ستر اوس ، ودافيد إيستون وجورج سابين . ويتدخل هنا عنصر الأخلاق وينضم إلى المفهوم السياسي المحض في أوجه التجريدية والعملية . وقد وصل البروفيسور كاتلين إلى مدى القول أن الفلسفة السياسية تعد « فرعاً من علم الأخلاق » ، لأن تلك الفلسفة تجيب على أسئلة . مثل « ما هو صالح المجتمع ؟ » أو « ما هو الصالح القومي ؟ » وهو يدرك حتى وجود علاقة وثيقة بين الأخلاق وعلم الجمال في السياسة . ويقول « إنه جدير بنا أن نلاحظ كم من صفاتنا الأخلاقية التقييمية هي أيضاً جمالية . » (جود وثيرزبي ، ص ٢٢) : إن ذلك يعد في رأينا كنظرة ملائمة واتجاه جديد في الفكر السياسي الحديث وهو جدير بالحصول على اهتمام وتقدير أكبر بالرغم من المعارضة الواضحة التي أبدتها بعض قادة المفكرين ضد المضمون الجمالي (قارن ستر اوس وسابين) . وبالرغم من ذلك ، لو أننا قمنا بتطبيق « رأى سابين الذي يفيد بأنه لا بد أن يحدث شيء أو أنه هو الشيء السليم والمرغوب فيه أن يحدث » ، فإننا حينئذ لا نطبق المنطق الرزين أو المقياس التجريبي ، ولا نكون قد أفدنا من تعريف برتراند راسل للشعور الغير قابل للتحليل المنطقي في كتابه « مشاكل الفلسفة » (ص ١٢) . إننا نصدر حكماً يقوم على أساس معاييرنا الأخلاقية والجمالية التي إذا تخلينا عنها سوف يصبح العنصر التقييمي في الفلسفة السياسية مجرد مناقشة متحذلقة :

ولكن من ذا الذي يقرر القيم الأخلاقية والجمالية التي تكمن فيما وراء التقييم السياسي ؟ إنه « المجتمع » أو « الأمة » — وإن كلا من الكلمتين في الحقيقة تعنيان الشيء المألوف قبوله من أغلبية الأشخاص في الكيان السياسي للإنسان . إن مثل ذلك المفهوم القياسي سوف يؤدي إلى بعض الإرباك عندما نقوم بإصدار حكم بما « يجب أن يكون » بمقياس ما « هو موجود » أو ما كان « موجوداً حتى الآن » . إن القيم الراهنة للأخلاق في المجتمعات الغير مسلمة هي نتاج عوامل متوارثة من الماضي بالإضافة إلى عوامل راهنة سائدة ، وإن ذلك المركب من العناصر النفسية والاجتماعية من الممكن أن يضلل المجتمع عند تقييمه لفلسفته السياسية ويجعله يبحث عن الحرية الخاطئة ، أو الكيان

الغير ملائم للتوجيه أو النظام الغير عادل للحكم : وإذا وضعنا في أذهاننا أن المذهب السياسى هو الاعتقاد في الفكرة السارية المفعول أو المحاولة الحقيقية لتطبيق ما يتوق إليه الناس حقيقة ، حينئذ نستطيع أن ندرك خطر إصدار الحكم على الفلسفة من خلال القيم الأخلاقية السائدة :

وحيث ينشأ السؤال : ما هو المقياس الذى نستطيع أن نطبقه ؟ إن مذهبنا الإسلامى يقدم الإجابة الحاسمة : إن المقياس القرآنى يعد ويجب أن يكون دائماً هو الأساس والمقياس الوحيد لآى فلسفة سياسية أو أى عقيدة اجتماعية أخرى ، وقد تتغير تلك العقيدة نفسها من وقت لآخر أو من مجتمع لآخر ، ولكن المقياس الإسلامى الأخلاقى والجمالى الخالد سوف يبقى ثابتاً وموحداً :

هل يعتبر المقياس القرآنى واضحاً في أذهاننا ؟ إن الإجابة بالتأكيد سوف تكون بالنفى . ويبدو أن شيوع وتعميم مثل تلك الموضوعات قد كان مسئولاً إلى درجة كبيرة عن الاختلافات الواسعة بين المفكرين المسلمين ، حتى أنه يكون من الصعب أن نجد مذهباً إسلامياً سياسياً مقررًا ومحددًا بدقة . إن ذلك الغموض غير مشجع على الإطلاق ، لأنه ليس هناك شك في أن الإسلام لا يمكن أن يسود كنظام بدون وجود « دولة » . وعلاوة على ذلك ، فإن أية دولة تعد بمثابة كيان سياسى ويجب أن يكون لها مذهب مميز تداوم عليه وتقوم بتطويره . ولكن هل يجب حينئذ أن نقبل إجمالى القوانين والقواعد الإسلامية كمذهب ؟ إذا كان الأمر كذلك . فإننا نكون فقط قد تحاشينا الإجابة على السؤال ، لأن مثل تلك القواعد يكون من المقصود بها إدارة العلاقات بين الأفراد في معاملاتهم اليومية ، وأيضاً العلاقات بين الأفراد والشعب ككل أو الدولة . وبعبارة أخرى ، فإن القوانين لا تعبر عن المذهب السياسى لمجتمع معين أو تقوم بتشكيله ، ولكنها تشير فقط إلى المبادئ التى تقوم على أساسها العلاقات في مجتمع معين :

ولكن هل نستطيع أن نستخلص من تلك القوانين عناصر أساسية وإفنية تظهر لنا خلاصة المذهب السياسى الإسلامى ببعض الدقة ؟ أو هل نستطيع أن نستخدم القوانين المقرر بها بأسلوب علمى حتى نكون ذلك المذهب ونعلنه ؟

عن ثقة كـمذهب إسلامى ؟ أو هل يجب أن لنسى ذلك المفهوم « النظرى » ونكتفى بالمعيشة طبقاً لتلك القوانين والنصائح الأخلاقية ويكون عزاؤنا هو أن النظم السياسية الأخرى المعاصرة لا تدين بمذهب مطلق ومحدد ، أو على الأقل لا تدين بمذهب ثابت ودائم ؟

يجب أن أعترف أن تلك الأسئلة ، من بين أسئلة أخرى قد حازت على تفكيرى لوقت طويل ، ولكننى لم أتوصل إلى إجابة مرضية حتى الآن ؛ ولا تزال تلك المسائل تشكل تحدياً لمفكرينا المسلمين . ومع ذلك ، فإننى مقتنع تماماً أن القرآن والسنة غنيان بما يكفى لتقديم كل من العنصرين الأخلاقى والجمالى الضرورىين لأى مذهب قابل للتطبيق وموجد القياس :

(ج) إن حقوق والتزامات المواطنين فى الدولة الإسلامية لا تكون نابعة من أو لاحقة بـ « العقد الاجتماعى » أو الإرادة الجماعية للدولة التى تستطيع أن تشرع وتفرض القوانين حتى تقرر تلك العلاقات القانونية . وإنه يتم تقرير الحقوق والالتزامات الأساسية فى الفكر السياسى الإسلامى بواسطة الشريعة ، أو فلسفة التشريع الإسلامية ، ولا تكون للدولة أى سلطة أو حق فى تغييرها أو إلغاؤها . وإن ذلك يجعل المفهوم الإسلامى فريداً تماماً لأنه يعطى كل فرد حقاً متساوياً مع الأفراد الآخرين ومع الشعب ككل . إن الحقوق الأساسية للفرد كما أقرتها الشريعة تكون ذات حرمة وتظل فوق أى سلطة عامة ، محصنة ضد التغيير والانتهاك . وإن حرمة الحقوق فى حد ذاتها هى أقصى ضمان دستورى يستطيع أن يقدمه أى نظام سياسى للفرد ، ولكن ماذا يضمن حرمة تلك الحقوق ؟ هل يكون من الكافى ، فى الدولة الإسلامية أن ينص الدستور على جميع الحقوق الإنسانية كما جاءت فى الشريعة ؟ وهل تعد تعليمات النبى بعصيان الحاكم الذى ينتهك أوامر الله ضابطاً فعالاً للشخص أو لمجموعة الأشخاص فى السلطة ؟ وعلاوة على ذلك ، هل قام نظامنا السياسى الإسلامى بإيجاد وسيلة يستطيع الفرد من خلالها أن يميز بين حقوقه وحقوق الجماعة ؟ إن تلك الأسئلة تعد أسئلة قانونية نحن فى حاجة إلى الإجابة عليها إذا كنا فى أى وقت سوف نضع مذهباً سياسياً ونظاماً مصاحباً له .

٣ - الحقوق والالتزامات :

تتركز الفلسفة السياسية الإسلامية حول الفرد ككيان متكامل مستقل وكعضو في المجتمع ؛ وإنه من الصعب وضع خط فاصل واضح بين الصفتين . إن القوانين الإسلامية المتعلقة بحقوق المواطن تتعامل معه بكل من هاتين الصفتين في وقت واحد بدون طمس شخصيته أو انتهاك مصلحته العامة : إن مصدر المساواة في الحقوق يشتق من جوهر الإيمان بوحدة الخالق الذي تنتمي إليه جميع القوى والثروات . وطبقاً لذلك المبدأ ، يعهد إلى الإنسان « بالأمانة » أو « الخلافة » ، وهي فرض قوانين الله على الأرض . ويعتبر جميع المواطنين مسئولين عن تطبيق القوانين ويكونون خاضعين للالتزامات المقر بها . وحتى إذا كانت « الأمانة » تظهر معنى حرية الاختيار ، فإن تلك الحرية تمتد إلى الجميع بدون تحيز أو محاباة ، في حين أنها في الحقيقة طبقاً للقوانين الإلهية تقتصر على مدى حقوقهم وواجباتهم . وفي الحقيقة فإن مثل تلك الحرية تصبح في النهاية محاولة جادة للتوصل إلى ما يتوق إليه المجتمع كهدفه النهائي وما يأمل في تحقيقه الإنسان من غايات مجيدة وسامية .

ولصياغة الدليل على تلك الحقوق والالتزامات الأساسية ، قدم بعض المفكرين السياسيين أمثلة تظهر إيمانهم بشمول الشريعة ووضوحها . ولندرس الآن بعضاً من تلك الأفكار .

(أ) الحكومة

١ - يقوم النظام الإسلامي بأكمله على أساس الإيمان . إن الفكرة هي تطبيق العقيدة وهكذا الحفاظ على المذهب حياً وإيجابياً . ونظراً لأن الناس ككل لا يمكن أن يكونوا المحكومين والحكام في نفس الوقت ، فإنهم يقومون بانتخاب شخص أو أشخاص للقيام بتلك المهمة ، أي تطبيق أوامر الله كما أوحيت إلى نبيه . وأياً كان شكل تلك الحكومة ، فإنها لن يكون لديها أي سلطة أو حق أبعد من القيام بمهامها الوظيفية كما ذكرناها من قبل . وإذا نشأت الحاجة لإيجاد تشريعات جديدة ، فإن السلطة المختصة في الحكومة سوف تقوم بسن القوانين الجديدة الضرورية بشرط أن لا تتعارض تلك

القوانين أو تنقض أو تنتهك أو تعدل أو تلغى أى قاعدة أصلية من قواعد الشريعة :

٢ - إن أى نظام للحكم فى دولة إسلامية يجب أن يقوم على أساس مبدأ « الشورى » أو المشاورات المتبادلة . وقد وجه الله الحديث إلى نبيه كما يلي :

« وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله » .

(٣ : ١٥٩)

وهو يصف المؤمنين بقوله :

« ... والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ... »

(٤٢ : ٣٨)

وطبقاً لذلك ، فإنه يكون على أى حاكم أن يلتزم بعدم اتخاذ أى قرار بشكل قاطع أو بطريقة غير متسعة قبل التشاور مع الأشخاص المؤهلين المتعلمين الذين يكونون معنيين لذلك الغرض . وفى الحقيقة ، فإنه يكون من المقصود إدارة النظام السياسى بأكمله عن طريق « الشورى » فى محاولة للقضاء بقدر الإمكان على نزعة الحكام إلى الفساد والحكم الدكتاتورى .

إن الإسلام لم يزودنا بتفاصيل بالنسبة للنظام الذى يكون من الممكن تطبيق « الشورى » عن طريقه . ولكننا مع ذلك لدينا ما يكفى من الأسباب للإيمان بأنها يجب أن تكون مازمة للحاكم ، حتى إذا لم تكن تلك النقطة موضحة فى قرار البيعة . ولكن تلك المناقشة ليست حاسمة ، وكثيراً ما نواجه بالرأى الآخر المعتاد : أن الشورى تكون غير ملزمة للحاكم طالما لم يتم تنظيم المسألة ، أى طالما أنها لم يقر بها بوضوح فى القرآن أو السنة .

وإنه ليس من الممكن لأى مفكر سياسى أن يتغاضى عن الشورى عند دراسته للمفهوم السياسى الإسلامى . ومع ذلك فإن صورتها وأسلوب تطبيقها يعتبران موضع جدل والتباس . ولنبتدىء بالقول أنه لا يوجد أى نصح فى القرآن أو السنة لتحديد من هم الذين يستطيع الحاكم أخذ مشورتهم ، أو ما هو نوع المسائل التى يجب أن يشرع الحاكم فى أخذ الشورى بالنسبة لها

لقد اعتاد النبي أن يعيش في مجتمع صغير يسود فيه النظام القبلي ، ومع ذلك ، فإنه أحيانا كان يقصر الشورى أو المشاورات على « وكلائه » الذين قام بتعيينهم ، وأحيانا كان يرجع الأمر إلى رؤساء القبائل في المدينة ، التي كانت هي بلدته ، وفي بعض الحالات كان يلتمس آراء كثير من الأشخاص الذين كانوا يعرفون بذكائهم ، لتقديم النصيحة حول المسألة المتنازع عليها ، ولكن بدون الالتزام بتطبيق آرائهم . وفي حالات أخرى ، فإنه كان يستدعي « العامة » لتقديم النصيحة وكان يلتزم بوجهة نظر الأغلبية ، حتى لو كان هو شخصيا يختلف معهم في الرأي . وقبل أن نستطيع استخلاص إجابة جازمة بالنسبة لمسئلة الشورى الإيجابية ، فإننا يجب أن نقوم بدراسة تفصيلية لعدد كبير من الأحداث ، وإن الشورى — في رأينا — هي أساس النظام السياسي في الإسلام ، وإنه ليس من الممكن تطوير أى مفهوم قبل أن نوضح مضمونها . إن حيازتنا على دستور أو نص قانوني لا يعد كافيا في حد ذاته لتوجيه الحكومة إلى أسلوب للإدارة ، خاصة بالنسبة للشئون الاجتماعية والسياسية ، فإن الأمور تتطور ويختلف البنيان الاجتماعي للمجتمعات من وقت لآخر ، وتبعاً لذلك فإن تفسير القوانين في تلك المجتمعات المتطورة يجب أن يختلف ، وهكذا ، إذا قبلنا الرأي المؤيد للشورى الإيجابية ، فإننا يجب أن نقرر مدى ذلك ، حتى إذا كان الأمر مذكوراً بوضوح في القرآن والسنة :

وإنه من المستحيل في مجتمعاتنا الراهنة أن يتم اعتناق نفس نظام التشاور الذي اتبعه المسلمون الأوائل منذ ١٤٠٠ عام . إن نظامنا يجب أن يكون أكثر تحديدا ، وأكثر تفصيلا وأكثر تعقيدا إلى مدى أبعد بكثير . وإن مجرد عدم وجود نظام محدد للشورى جعل الكثير من المفكرين يعتقدون أن الإسلام قد ترك أساس التنظيم السياسي بأكمله للمسلمين في كل دولة وفي كل وقت ليجدوه بأنفسهم ، ويقوموا بتطبيقه وبناءه على أساس الخلاصة العامة للإسلام ومبادئه .

٣ — إن المبدأ الثالث ، وهو البيعة ، ينص على أنه يجب انتخاب رئيس الدولة ، ويجب الحصول على تعهد منه بأنه سوف يلتزم بالشرعية الإسلامية .

وإذا حدث وانحرف عنها ، فإنه يصبح عرضة للعزل من منصبه بواسطة الشعب أو ممثليه . وفي مقابل ذلك ، فهو يمنح الميثاق بإطاعته وعدم التمرد ضده . وهو يستطيع أن يطلب الولاء والطاعة طالما أنه يراعى القوانين الإسلامية ، وإلا فإن المسلمين لا يكونون ملزمين بطاعته .

٤ - إنه يجب الرجوع في جميع الأمور المتعلقة بالتشريع إلى هيئة من المواطنين الذين يكونون على قمة المعرفة ، ويكون قد تم انتخابهم ، إما بشكل مباشر بواسطة الشعب أو بشكل غير مباشر بواسطة هيئات إنتخابية متخصصة . وتعرف هذه الجماعات من ذوى العلم باسم «أهل الحل والعقد» ، وفي رأينا فإن الحاكم يكون ملزما باستشارتهم في جميع الأمور المتعلقة بالتشريع ويكون حكمهم ملزما له . ويكون من المفترض أيضا أن يقوموا بالتعبير عن رأيهم في جميع الأمور السياسية والإدارية ومن الممكن أن يكون لديهم الحق في نقض قرارات الحاكم .

لقد قام القضاة من المسلمين الأوائل بوضع فكرة «أهل الحل والعقد» عن طريق الاستدلال من تطبيق مبدأ «الشورى» . إن المعنى الحرفي لذلك التعبير هو : «هؤلاء المؤهلون للتقرير والإلغاء» . ولكنه لا توجد أقل إشارة في الشريعة بالنسبة لضرورة وجود تلك الهيئة ، أو بالنسبة للتأهيل الذى يجب أن يحوز عليه أعضاؤها ، أو الاختصاصات والسلطة التى تستطيع أن تمارسها .

إن عدم وجود أى قالب سياسى للحكومة فى الإسلام يجعل الإنسان يشك فيما إذا كانت تلك الجماعة من «ذوى العلم» تعد إجبارية أو إذا كانت مجرد مسألة ترك للملائمة . وكما ذكرنا من قبل ، فإنه ليس من الممكن أن تكون إجبارية لأنه لا توجد هناك أية وصية تلزم بوجودها . وإذا افترضنا أنه يجب أن توجد كنتيجة منطقية لضرورة عدم انتهاك مبدأ «الشورى» ، فما الذى يجبرنا حينئذ على تطبيق ذلك النظام المطلق الغامض بصفة خاصة ، ، أفلا نستطيع أن نتبنى نظاما آخر يتم بمقتضاه انتخاب الأعضاء بواسطة المهنيين والنقابات ، أو حتى بواسطة هيئات إنتخابية تمثل جميع العامة المصوتين ؟

إن تلك تعد أسئلة قانونية يجب الإجابة عليها قبل أن نقرر شرعية فكرة تكوين مثل تلك الهيئة .

• — إن الهيئة القضائية في الدولة الإسلامية ، يكون لها القرار النهائي بالنسبة لدستورية أى قانون شرع حديثا ، وبالنسبة لتوافق أفعال الحاكم مع الشريعة ، هذا بالإضافة إلى المهام القضائية المعتادة ، بما في ذلك المنازعات ضد الهيئة الحاكمة أو الحاكم كرئيس الدولة . وأنه لا تمنح الحصانة لأى شخص سواء أكان من أعضاء الهيئة التشريعية أو التنفيذية . وإنه حتى رئيس الدولة الإسلامية لا يكون فوق القانون ويكون من الممكن مقاضاته بواسطة أى شخص . وهو يكون مسئولاً أمام الشعب بالنسبة لجميع أفعاله . ويوجد الكثير من الأمثلة التاريخية التى قام فيها الأشخاص بمعارضة الخليفة ومقاضاته . وبالرغم من ذلك ، فإنه لن يكون من العمل فى الوقت الحاضر أن نترك مثل تلك المسألة الهامة بدون تحديد . وإن ذلك سوف يقودنا لتحديد دائرة اختصاص السلطة القضائية بالمقارنة مع اختصاصات السلطين التشريعية والتنفيذية وتلك مهمة تصبح دقيقة للغاية فى الدولة الإسلامية التى يعتمد فيها التشريع كلية على « الشريعة » الموحدة والمقر بها . ولتصوير تلك الصعوبة ، فلنفترض أن السلطة التشريعية قد سنت قانونا جديدا مستخدمة « القياس » ، أى أنها قد قامت باشتقاقه من قانون إسلامى مقر به . ولنفرض أن أحد الأشخاص لم يقبل ذلك القياس وذهب إلى المحكمة مطالبا بإلغاء القانون بدعوى عدم تطابقه مع الدستور . ولندكر أن أعضاء الهيئة التشريعية يعدون أشخاصا من ذوى العلم ، أى أنهم متضلعون فى فلسفة التشريع الإسلامى وعلى معرفة تامة بها ، فلماذا حينئذ تلغى السلطة القضائية تشريعهم ؟

إنه فى الحقيقة ليس من الممكن تقرير نطاق اختصاصات كل سلطة لو لم يتم تكوين أو إلى أن يتم تكوين البنين الكامل للدولة وتوضيحه تماما . وفى تلك الحالة بالذات ، فإنه إذا كان أعضاء الهيئة التشريعية ضليعين فى القانون ، فإننا سوف نميل أكثر إلى عدم السماح للسلطة القضائية بإلغاء تشريعهم ، ولو أنها تستطيع المطالبة « بمراجعة » أو « إعادة دراسة » قانون معين إذا كان هناك مبرر لذلك . ولكنه إذا كان يتم اختيار أعضاء الهيئة التشريعية على أساس

مهنى أو حتى سياسى ، حينئذ يمكن لنا أن نعهد بأمان إلى الهيئة القضائية بمهمة إصدار الحكم بالنسبة للمطابقة الدستورية . وفى تلك المرحلة ، فإنه يكون من الممكن أيضاً اعتبار الهيئة التشريعية كمحكمة عليا مثل مجلس اللوردات البريطانى ؟

(ب) الفرد

بمقتضى فلسفة التشريع الإسلامية ، فإنه يكون لكل مواطن ، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم ، الحقوق الأساسية التالية :

البقاء : يجب أن توفر الدولة حداً أدنى لوسائل المعيشة ، مثل الطعام ، والملبس ، والمسكن والتعليم ، طالما يكون الشخص غير قادر على كسب قوته أو على العمل :

الحماية : (١) للحياة ، (٢) والممتلكات ، (٣) والكرامة .

الحرية : (١) للعقيدة والفكر ، (٢) والحركة ، (٣) والعمل (٤) والتجمع :

المساواة : (١) أمام القانون ، (٢) وفى الفرص (٣) وفى الاستفادة من المنشآت العامة .

إن تلك باختصار هى خلاصة المفهوم الإسلامى بالنسبة للشئون السياسية فى الدولة : وأود أن أوضح تماماً أنه يوجد القليل جداً من الاتفاق على القواعد الأساسية لذلك المفهوم بسبب حقيقة أن الحياة السياسية لأجدادنا كانت غامضة للغاية ، حتى إن الإنسان يجد القليل جداً من الأدب الذى له أى دلالة من بين مؤلفات المسلمين الضليعين فى القانون . وإنه لا يزال من واجبنا أن نبحث فى هذا المجال الهام من الحياة ، هذا إذا كنا جادين حقاً فى إقامة دولة إسلامية . فليعاوننا الله .

النظام الاقتصادي في الإسلام (٣)

دور الدولة

د • محمد عمر شبرا

ليس بوسع النظام الإقتصادي في الإسلام أن يتطلع إلى تلك المرحلة
« المثالية » من الشيوعية التي تذوب فيها الدولة ؛

إن الدين الإسلامي يؤثر النظام والتنظيم ويرفض الفوضى والفوضوية
بصريح الآية الكريمة :

— وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله
لا يحب الفساد . (١)

وبصريح الحديث الشريف الذي شدد فيه النبي صلى الله عليه وسلم على
النظام والسلطة في المجتمع المسلم :

— السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب أو كره ما لم يؤمر
بمعصية . فإذا أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة (٢)

وبطلبه من المسلمين أن يؤمروا شخصا عليهم ولو كانوا ثلاثة في سفر (٣)

(١) سورة البقرة — الآية ٢٠٥ .

(٢) رواه البخاري ومسلم كما في المشكاة ٣١٦/٢ .

(٣) سنن أبي داود ٣٤/٢ وبإسناد حسن ورواه أبو يعلى والبيهقي .

وأكد عمر بن الخطاب رضى الله عنه الحاجة إلى سلطة سياسية فقال :
لا إسلام إلا بجماعة ولا جماعة إلا بإمارة ولا إمارة إلا بطاعة (١) وعبر
الإمام الشافعى عن هذا بروح عصره (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) قائلا : وهكذا
كانت كتب خلفائه بعده وعمالمهم ومأجمع المسلمون عليه من أن يكون الخليفة
واحداً (٢)

وموقف الدين من السلطة والتنظيم أثر ولا يزال يؤثر على الفكر السياسى
عند المسلمين كافة ، فيما عدا الخوارج . وأثره يتجلى فى قولين لفقيهين بارزين
(أبو يعلى والماوردى) عاشا فى بغداد فى النصف الأول من القرن الخامس
الهجرى (الحادى عشر الميلادى) وكتبا فى السمات التى تتمتع بها الدولة
المثالية ، حيث أكد كل منهما على أن السيادة ضرورة مطلقة ونص عبارتهما :
قال أبو يعلى : نصبة الإمامة واجبة وقال الماوردى : الإمامة واجبة بالاجماع
ويقتبس أبو يعلى من الإمام أحمد بن حنبل قوله : الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم
بأمر الناس وفى رأى الماوردى : فإذا ثبت وجوب الإمامة مفرضها على
الكفاية كالجهاد وطلب العلم (٣) .

لكن مهما تعددت الآراء واختلفت فإن للدين مساكاً وسطاً حول السلطة
السياسية . فلا إفراط فى ممارسة السلطة كواقع الدولة القائمة على الاستبداد ،
ولا تفريط كحال الدولة القائمة على حرية العمل . إن الدولة أداة تعمل على
تحقيق أهداف الإسلام ، وعليها أن تحترم حرية الفرد ، وتمارس قدراً من
السلطة تقيم فيه حكم الآداب الإسلامية ، وتنفذ مقاصد العدالة الاجتماعية
والاقتصادية ، وتقسط فى توزيع الدخول .

(١) جامع بيان العلم وفضله للقرطبى ١ / ٦٢ .

(٢) الرسالة للإمام الشافعى ص ٤١٩ .

(٣) الأحكام السلطانية - أبو يعلى ص ٣ ، والماوردى ص ٥ .

والدولة ، قبل أن تصبح جديرة بحمل اسم « دولة إسلامية » ، لا بد لها من أن تستوفى شروطاً معينة ، هي : تطبيق الشريعة الإلهية في الأمور كلها ، والديمقراطية ، وتكريس العمل لتحقيق الرخاء . أما السلطان فهو سلطان الله ، وإرادته وحدها هي التي يجب أن تسود العالم :

— ألا له الخلق والأمر (١)

— إن الحكم إلا لله (٢)

— اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون (٣)

وسلطان الله معناه سيادة القانون الأخلاقي الذي جاء به القرآن والسنة ، وليس بمقدور الإنسان أن يضع هذا القانون أو يبطله . إنه قانون لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وما على الإنسان إلا طاعته .

لقد نعت بعض الشيوقراطيين الدولة الإسلامية بشئى النعوت بسبب قبولها المطلق بأحكام الله . ورداً على ذلك نقول : إن الدولة الإسلامية ليست بدولة ثيوقراطية ، وهي يقيناً ليست كذلك بالمعنى المفهوم للثيوقراطية لدى الغرب . إن سلطان الله يعنى سيادة القانون الإلهي أو سيادة القيم الأخلاقية وليس دكتاتورية كنيسة أو فرد أو أفراد . فالناس جميعهم خلائق الله في الأرض : — وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك : قال إني أعلم ما لا تعلمون (٤) .

— هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خساراً (٥)

(١) سورة الاعراف — الآية ٥٧ .

(٢) سورة يوسف — الآية ٤٠ .

(٣) سورة الاعراف — الآية ٣ .

(٤) سورة البقرة — الآية ٣٠ .

(٥) سورة فاطر — الآية ٣٩ .

وبصفتهم هذه يتساوى الناس في المشاركة في تطبيق هذا القانون : وبها تكتسب الدولة الإسلامية بنية ديمقراطية قائمة على القانون الأخلاقي الذي أوضحه كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . وعند إقرار شرعة الله تصبح السلطة في يد الأمة كلها حيث تتخذ القرارات بأسلوب ديمقراطي من خلال مشاورة الأمة أو ممثليها الشرعيين :

— « وشاورهم في الأمر » (١) « وأمرهم شورى بينهم » (٢)

وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم (٣) . وهو نفسه عاش حياته كلها على هذا المبدأ القرآني حتى أن أبا هريرة الصحابي الجليل قال : ما رأيت أحداً قط أكثر مشاورة من الرسول ، يعنى من رسول الله لأصحابه (٤) ، وسأله ذات مرة على كرم الله وجهه : يا رسول الله الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل به القرآن ولم نسمع منك فيه شيئاً . فقال صلى الله عليه وسلم :

— اجمعوا له العالمين — بكسر اللام — (أو قال العابدين) من المؤمنين واجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد (٥)

وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى تشرب هذه الروح الديمقراطية من النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا خلافة إلا عن مشورة :
أما السمة الثالثة التى تتميز بها الدولة الإسلامية فهى أنها دولة رخاء :
قد جاء فى الحديث الشريف :

ما من أمير يلى أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم

الجنة (٦)

(١) سورة آل عمران - الآية ١٥٩ .

(٢) سورة الشورى - الآية ٣٨ .

(٣) الكشاف للزحشرى ١/٤٣٢ .

(٤) الفاروق عمر ، هيكل ٢/٢٠٨ .

(٥) جامع بيان العلم وفضله للقرطبي ٢/٥٩ والمدخل إلى علم أصول الفقه ، للدوايق ص ٣٣٣

(٦) رواه البخارى ٩/٨٠ وأبو داود ٢/١٢٢ مسلم ١/١٢٦ .

— لعمل الإمام العادل في رعيته يوماً واحداً أفضل من عبادة العابد في أهله مائة عام (١) :

— من أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه . ومن أشار على أخيه بأمر يعلم الرشد في غيره فقد خاناه (٢) .

لقد استوعب الصحابة الكرام هذه الوظيفة للدولة فبرزت في وصايا الخلفاء الأولين إلى ولاتهم . وجاء في وصية أمير المؤمنين عمر إلى عامله أبي موسى الأشعري :

— أما بعد ، فإن أسعد الرعاة عند الله من سعدت به رعيته وإن أشقى الرعاة من شقيت به رعيته (٣) .

أما كتاب الخراج المقدم من أبي يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد (٤) ففيه حرص شديد على مفهوم الرخاء في الدولة الإسلامية . وترى الحرص نفسه في كتابات المفكرين السياسيين المسلمين أمثال أبي يعلى والماوردي (٥) . وسوف يزداد هذا المفهوم وضوحاً إذا جرى بحثه من خلال دراسة المهام الخمس الكبرى للدولة الإسلامية في سياق نظامها الاقتصادي ، والتي هي :

(أ) صيانة القانون وسلامة الأفراد في أنفسهم وممتلكاتهم :

(ب) تطبيق آداب العمل التجاري في الدين الإسلامي :

(ج) ضمان سير آلية السوق لمنفعة الناس :

(د) توفير رأس مال مادي واجتماعي عام :

(١) أبو حنيفة - كتاب الأموال ص ٦ .

(٢) رواه أبو داود والحاكم (كنز العمال ١٠ / ١١٠) .

(٣) أبو يوسف - كتاب الخراج ص ١٤ .

(٤) أبو يوسف ، كتاب الخراج ٣ - ١٧ .

(٥) الماوردي الأحكام السلطانية ١٥ - ١٧ .

وأدب الدنيا والدين ١٢٣ وأبو يعلى الأحكام السلطانية ١١ - ١٢ .

(هـ) التكافل الاجتماعى (التأمين الاجتماعى) :

(ا) صيانة القانون والنظام وسلامة الأفراد فى انفسهم وممتلكاتهم

يعترف العالم كله بهذه الوظيفة ، ولا حاجة بنا للتأكيد على أهميتها ، فدرجة احترام القانون والنظام ومدى حفظ النفس والمال فى المجتمع هما العنصران اللذان يحددان سعادة الناس واستقرار اقتصاد الدولة وازدهاره ، وفى خطبة الوداع حدد عليه الصلاة والسلام بصورة جامعة مبادئ النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى فى الإسلام بقوله :

— أيها الناس ، إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا (١) وفى مناسبة قبلها قال : كل المسلم على المسلم حرام : ماله وعرضه ودمه حسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم (٢) :

وعلى أساس هذين الحديثين أجمع الفقهاء على أن واجب الدولة الإسلامية هو حفظ دماء الناس وأموالهم داخل حدودها (٣) بحيث ، كما قال صلى الله عليه وسلم ، تستطيع المرأة المسلمة أن تسافر من الحيرة إلى الكعبة وهى مطمئنة لا تخشى إلا الله (٤) .

(ب) الدولة وآداب العمل التجارى

يعلق الإسلام أهمية كبيرة على القيم الأخلاقية ، ولذلك لا تستطيع الدولة الإسلامية أن تقف موقفاً سلبياً إزاء مجريات الآداب فيها . وقد أكد علماء الأمة الإسلامية ومفكروها السياسيون على ضرورة تطبيق قانون الأخلاق ، والتطبيق لا يعنى أن الدولة الإسلامية هى دولة شرطة يقصر الناس فيها على السير فى مسالك معينة . ذلك أن النظم كلها فيها شئ من تشريب المبادئ

(١) رواه مسلم ٨٨٩/٢ وابن ماجه ١٢٩٧/٢ سيرة ابن هشام ٦٠٣/٢ .

(٢) رواه أبو داود ٥٦٨-٢ .

(٣) أبو يعلى والماوردى ص ٦٢ الأحكام السلطانية ، وأبو الحسن على المرغينانى -

كتاب الهداية ٩٨/٢ و ١٣٢ .

(٤) رواه البخارى .

والنظام الإسلامى ليس استثناء . غير أنه يربأ بنفسه عن التطرف فى إخصاع الفكر والعمل لقوالب محددة . فهو يعطى قيمة كبيرة لحرية الفرد ، ويشدد على التعليم ، وعلى إيجاد الظروف التى تؤدى إلى تطبيق آداب الدين التى يشاد عليها صرح الاقتصاد فى الإسلام .

ولكى تصل الدولة إلى هذه الغاية عليها أن تناضل فى ثلاث جهات .

الأولى : تعزيز الظروف التى من شأنها أن توجد البيت الذى ينشأ الجيل الصاعد نشأة أخلاقية . لقد رسم الدين مخططاً عاماً لبث روح المحبة والود والتضامن والتعاون بين أفراد الأسرة الواحدة . وهذه الأمور ستخلق لها البيئة الملائمة للنشأة السليمة .

الثانية : صبغ النظام التربوى بصبغة إسلامية ليخرج إلى الحياة شباب يعى المثل العليا فى الإسلام .

الثالثة : تقنين القواعد والقيم الإسلامية التى يمكن تنفيذها تنفيذاً شرعياً ، والتى تحوى من النصوص الجزئية ما يكفل ردع من تسول له نفسه مخالفتها .

(ج) الدولة والاقتصاد :

ما لم تلعب الحكومة دوراً هاماً فإن العديد من الأهداف الاقتصادية كاستقرار ، وتصاعد النمو ، والتوزيع العادل للدخل والثروات ، والعدالة الاقتصادية والاجتماعية ، سوف يعسر تحقيقه بواسطة عماليات السوق بمفردها . ولهذا يجب على الدولة أن تعمل على تنظيم الأسعار حينما تدعو الحاجة ، وأن تقوم بدور هام لتحقيقاً لأهداف النظام الإسلامى . ومن الخطأ الافتراض أن حرية الأفراد تتناسب عكسياً مع ضخامة الدور الذى تلعبه الحكومة فى الحياة الاقتصادية . وللتأكد من أن الدولة تقوم بدور يكبح حرية الفرد أو يطلقها يجب أن يؤخذ فى الحسبان دور الدولة فى حماية الحرية كقوة موازنة ، وفى التربية الأخلاقية وفى رفاهة الفرد والمجتمع ، وفى الدرجة والأسلوب اللذين تنهض بهما الدولة فى تحمل مسؤولياتها . وإذا كبرت هذه المسؤولية فلا يعنى

بالضرورة أن الدولة أصبحت دولة استبدادية : إن الدولة تصبح كذلك إذا لم تركز سلطتها على أساس أخلاقي ولم تخضع للضوابط التي رتبها الدين لصيانة الحرية الشخصية .

والسؤال الذي يبرز هنا هو : ما هو مقدار التنظيم أو المراقبة الذي يمكن للدولة أن تمارسه أو يجب أن تمارسه ، وما هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به في الاقتصاد ؟ الجواب الواضح هو المقدار الذي يكفي لتحقيق أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي مثل توفير العمل للجميع ، والاستقرار الاقتصادي ، ومعدل مناسب في النمو ، والأكثر أهمية عدالة اجتماعية واقتصادية وإنصاف في توزيع الدخل والثروات ، مع عدم الإخلال بحرية الفرد بطبيعة الحال . والاعتبار الهام هو احتواء مصلحة الفرد الشخصية داخل ضوابط أخلاقية تفاديا لاستغلاله للمجتمع لإشباع رغباته ، ومنع المجتمع من استغلال الفرد بطمس حقوقه الطبيعية أو حرمانه من ثمار قدرته وعمله الشرعيين : وذلك ليكون منسجماً مع ما قاله النبي الكريم : (لا ضرر ولا ضرار) والضرر خلاف النفع ، والضرار بين الاثنين ، فالمعنى ليس لأحد أن يضر صاحبه بوجه ، ولا لاثنين أن يضر كل منهما بصاحبه ظناً أنه من باب التبادل فلا أثم فيه (١) .

ولإعطاء فكرة عن هذا المبدأ الذي نحن بصددته سندرس فيما يلي قضايا معينة هي : الأسعار والمراقبة والمصادرة وفرض الضرائب والتأميم والتخطيط ؛ في الأحوال العادية لم يشجع رسول الله المراقبة . حدث ذات مرة أن ارتفعت أسعار الحاجيات :

روى أنس ابن مالك رضي الله عنه قال :

غلا السعر على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقالوا يا رسول الله ، قد غلا السعر ، فسعر لنا . فقال « إن الله هو المسعر ، القابض ، الباسط ، الرازق ،

(١) الموافقات في الأصول والشرعة للشاطبي ٣٤٩/٢ . رواه ابن ماجه ٧٨٤/٢ . الحراج

إني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال (١) .

على أنه لا ينبغي لهذا أن يحجب عن ناظرينا تعاليم الإسلام في العدالة الاجتماعية والاقتصادية، هذه التعاليم التي تصدق على المستهلك كما تصدق على العارض . وهي نفسها تدعو إلى تقييد الأسعار إذا كان الغلاء ناشئاً عن نقص مصطنع وليس عن ظروف طبيعية . وقال الفقهاء إنه إذا كان ارتفاع الأسعار بسبب الاحتكار أو التكديس فإن على الدولة أن تتدخل إما بتحديداتها أو بالطلب إلى خازن السلع لي طرح ما عنده للبيع ، أو بالطلب إلى المحتكر أن يزيد إنتاجه كي تزول غلة ارتفاع السعر وبالتالي يرتفع الحيف الذي لحق بالناس (٢) . وفي هذا الشأن أدلى الفقيه الحنفى برهان الدين المرغيناني بمبدأ في كتابه الهداية فقال :

وقال أبو حنيفة (ولا ينبغي للسلطان أن يشعر على الناس) ... لأن الثمن حق العاقد ، فالإله تقديره فلا ينبغي للإمام أن يتعرض لحقه إلا إذا تعلق به دفع ضرر العامة على ما تبين ، وإذا رفع إلى القاضي هذا الأمر يأمر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة في ذلك ، وينهاه عن الاحتكار ، فإن رفع إليه مرة أخرى حبسه وعززه على ما يرى زجراً له ، ودفعاً للضرر عن الناس ، فإن كان أرباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعدياً فاحشاً وجيز القاضي عن صيانة حقوق المستلمين إلا بالتسعير ، فجيشد لا بأس به بمشورة من أهل الرأي والبضيرة (٣) .

إن غاية هذا البحث هي بيان أن التسعير لا يطبق في الظروف العادية ، لكن إذا استلزم الأمر اللجوء إليه رعاية لمصالح الناس وضماناً للعدالة الاجتماعية

(١) أبو داود ج ٢ ص ٢٤٣ ، الدارمي ج ٢ - ص ٢٤٩ ، ابن ماجه - ج ٢ ص ٧٤١ رقم ٢٢٠٠ . كتاب التجارات ، الترمذى ومسنده أحمد بن حنبل .

(٢) للمزيد من البحث ينظر في كتاب الهداية ٤ - ٩٢ وفي كتاب الخراج لأبي يوسف ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) كتاب الهداية مجلد ٤ ص ٩٣ .

فإن اتخاذ جانب الحذر فيه مطلوب مع عدم الاخلال بقانون العرض والطلب . وعدم تشجيع تدخل الدولة في الأسعار في الظروف العادية لا يعنى أنه لا يحق لها أن تفرض قيوداً غيرها إذا استدعت « المصلحة العامة » و« العدالة الاجتماعية » التدخل . فقد يكون من المستحسن جداً على سبيل المثال أن تفرض الحكومة قيوداً على جودة المنتجات المعروضة حماية للمستهلك ، وعلى الدعاية والإعلان توفيراً لأكثر قدر من الأمانة ، وعلى حسابات الشركات العامة صيانة لمصلحة المستثمرين . والحكومة التي لا تتخذ هذه الإجراءات تعتبر مقصرة في واجباتها ، ولعل أظهر مثال نضربه على هذا البحث الحادثة التالية التي وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم :

— مر رسول الله صلى الله عليه وسلم في السوق على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً ، فقال : ما هذا يا صاحب الطعام ؟ قال : أصابته السماء يا رسول الله قال : أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس ؟ من غشنا ليس منا (١) .

وعلى غرار هذا يحق للدولة حماية لمصلحة الطبقة العاملة ومنع استغلال اليد العاملة أن تتدخل لتأمين حد أدنى من الأجور ومن ظروف العمل المناسبة ، وللأقلال ما أمكن من مخاطر العمل . وقد تستدعي الضرورة أيضاً أن تحد الدولة من ملكية الأراضي أو من حيازة أسهم الشركات المساهمة لتوسيع قاعدة التملك وتدعم جهود الإسلام في العدالة الاجتماعية والانصاف في توزيع الدخل والثروات ، ولرفع الظلم الاجتماعي والاقتصادي ، لا يجوز للدولة أن تتدخل فقط ، بل وأن تلجأ للقوة أيضاً . وهذا هو الخليفة الأول أبو بكر رضى الله عنه يعلن سياسته في خطابه الذي وجهه إلى المسلمين إبان انتخابه :

— أيها الناس إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه وإن أضعفكم عندي القوى حتى آخذ منه الحق (٢) .

(١) رواه مسلم ١-٩٩ والترمذي وأبو داود ٢-٢٤٤ .

(٢) كتاب الأموال - أبو عبيد ص ٥ .

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأسلوبه الصريح :

— ولست أدع أحداً يظلم أحداً ولا يعتدي عليه حتى أضع نحوه على الأرض وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يدعن للحق (١) .

هذا عن الأسعار والتسعير . فإذا عن مصادرة الممتلكات العائدة لأفراد أو لشركات . هل تتمتع الدولة الإسلامية بصلاحيّة المصادرة ؟ إن الإجابة اعتماداً على ماورد في القرآن والسنة من أحكام ستكون حتماً (لا) . وقد سبق لنا بحث الموضوع إبان دراستنا للقواعد التي لا تبيح أخذ مال الغير دون رضاه . ويرى الفقهاء أنه ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف (٢) ومع ذلك فللدولة حق استملاك بعض الممتلكات الشخصية إذا كان فيه مصلحة عامة شريطة أن تدفع لأصحابها تعويضاً عادلاً .

وتقييد حرية الدولة في المصادرة لا يعنى تقييد حريتها بفرض الضرائب . لقد ذكر القرآن والسنة ضرائب تجب لأغراض معينة لاسيما أغراض التأمين الاجتماعي . لكن الأمر لا يقف عند هذه الضرائب بل يتجاوزها إلى ضرائب أخرى يحق للدولة أن تجبها عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم : (إن في أموالكم حقاً سوى الزكاة) (٣) وحق الدولة الإسلامية هذا يؤيده المبدأ المعترف به والذي سبق ذكره وهو : التضحية بالمنفعة الأصغر في سبيل المنفعة الأكبر ، ودرء الضرر الأكبر بالضرر الأصغر .

والفقهاء مجمعون على حق الدولة بفرض ضرائب للمصلحة العامة على أن تكون عادلة غير مرهقة . ورأى أبو الحسن علي المرغيناني أنه إذا لم تكن الموارد كافية فعلى الدولة أن تزيد من جباية الأموال لتفي بها متطلبات المصلحة العامة لأن زيادة منفعة الناس تزيد من تحملهم للأعباء . (٤) ويقول أبو يوسف : إنما أمر الله عز وجل أن يؤخذ منهم العفو (أى التيسر) وليس يخل أن يكلفوا

(١) كتاب الحراج - أبو يوسف ص ١١٧ .

(٢) كتاب الحراج - أبو يوسف ص ٦٥ .

(٣) رواء الدارمي ١ / ٣٨٥ .

(٤) كتاب الهداية - أبو الحسن علي المرغيناني ٤ / ١٠٥ .

فوق طاقتهم (١) . . وفي جميع الحالات فإن النظام الضرائبي المقبول هو النظام العادل اللين لأنه ينسجم مع روح الإسلام ، وإن النظام المرفوض هو النظام التعسفي الشديد الوطأة على الناس . وكثيراً ما أكد الخلفاء الراشدون ، عمر بن الخطاب وعلى ابن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز - رضوان الله عليهم - على وجوب اتباع العدل في جباية الأموال ، وعلى الرفق بالناس ، وعلى عدم حرمانهم من حاجاتهم الأساسية (٢) . وكان أبو يوسف محققاً في تنبيهه عندما قال ما معناه أن النظام الضريبي العادل هو الذي يزيد من واردات الدولة . ومن تطور البلاد (٣) وقد أكد الماوردي أن الزيادة ظلم في حقوق الزعينة والنقصان ظلم في حقوق بيت المال (٤) . ويعكس ابن خلدون هذا الاتجاه الفكري في العدل في تعميم العبء الضريبي فيما أورده من كتاب طاهر ابن الحسين إلى ابنه :

- فوزعه (الخراج) بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم ولا تدفعن شيئاً منه عن شريف لشرفه ولا عن غني لغناه ولا عن كاتب ولا عن أحد من خاضعتك ولا حاشيتك . ولا تأخذن منه فوق ما الاحتمال (٥) وبالنظر لأهداف العدالة والإنصاف في توزيع الدخول فإن نظام الضرائب التصاعدية هو على ما يبدو النظام الذي يتماشى تماماً وأهداف الإسلام .

(١) كتاب الخراج - أبو يوسف ص ١٠٥ .

(٢) كتاب الخراج - أبو يوسف ص ١٥ - ١٦ و ٨٦ قال عمر (رضي الله عنه) : (أن لا يأخذ منهم إلا فضلهم عن رضا منهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم) . وقال على (رضي الله عنه) :

(فلا تبين لهم كسوة شتاء ولا صيفاً ولا رزقاً يأكلونه ولا دابة يعملون عليها ولا تضر بن أحداً منهم سوطاً واحداً في درهم ولا تقمه على رجله في طلب درهم ولا تبع لأحد منهم عرضاً في شيء من الخراج . فلما أنما أمرنا أن نأخذ منهم العفو فإن أنت خالفت ما أمرتك به يأخذك الله به دوني وأن بلغني عنك خلاف ذلك عزلتك . وقال عمر بن عبد العزيز : فخذ في رفق وتيسرين لأهل الأرض) .

(٣) كتاب الخراج - أبو يوسف ص ١٨٨ ونص العبارة «إن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم مع ما في ذلك من الأجر يزيد به الخراج وتكثر به حمارة البلاد والبركة مع العدل تكون وهي تفقد مع الجور ، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص البلاد به وتخرّب » .

(٤) الأحكام السلطانية - الماوردي ص ٢٠٩ .

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٣٠٨ .

وفي مجال الضرائب خلاف الزكاة وغيرها مما فرض في القرآن والسنة النبوية ، ينبغي لنا أن نؤكد أن ما في بحوث العلماء التي لها صلة بالوقت الجاضر هو المبدأ المتعلق بحق الدولة الإسلامية في فرض الضرائب فرضاً عادلاً . ومن غمط الحق الظن أن ما ذكر في القرآن والسنة هي وحدها الضرائب التي يجوز جبايتها . لقد تغيرت الظروف والأحوال وصار الوضع يستدعي وضع نظام ضرائبي ينسجم وأهداف الدين ويعطي من العائدات ما يؤهل الدولة الحديثة للنهوض بمسؤولياتها كدولة رخاء .

وفيما يخص التأمين . هل من صلاحية الدولة الإسلامية أن تقدم على هذا الاجراء فتؤم بعض وسائل الإنتاج ؟ الجواب : نعم ، إذا استدعت المصلحة العامة ذلك . وفي كتب الفقه بحث يبين متى يكون بعض وسائل الإنتاج قطاعاً خاصاً ومتى لا يكون (١) . ونخير مثال نصره بهذا الصدد واقعة ملح مأرب التي كان النبي صلى الله عليه وسلم بالذات طرفاً فيها . وهي كما يلي : « ان أبيض بن حمال استقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم ملح مأرب فأقطعه . فقال الأقرع بن حابس التميمي : يا رسول الله إني وردت هذا الملح في الجاهلية وهو بأرض ليس فيها غيره ، من ورده أخذه وهو مثل ماء العد بالأرض فاستقال الأبيض في قطيعة الملح . فقال قد أقلتك على أن تجعله مني صدقة . فقال النبي عليه الصلاة والسلام : هو منك صدقة . وهو مثل ماء العد من ورده أخذه (٢) .

وقد خلص الفقهاء من هذه الواقعة إلى أن الموارد السهلة الاستثمار (المعادن الظاهرة) يجب أن تكون قطاعاً عاماً إذا تضررت المصلحة العامة من وجودها كملكية خاصة . وخلاف هذه الواقعة لم يرد في كتب الفقه بحوث تتناسب والأوضاع الراهنة من حيث تخصيص الموارد الاقتصادية بين النشاط الإنتاجي العام والنشاط الإنتاجي الخاص . وهذا ليس غير طبيعي . إذ من غير المعقول

(١) كتاب الخراج لأبي يوسف ص ٩٤ - ١٠٥ والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٨٥ - ١٩٨ والحياة الإسلامية للجيلاني .

(٢) المنتقى من أخبار المصطفى لابن تيمية ٢/٤٠١ ، والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٩٧ وأصل الخبر رواه الترمذي وأبو داود .

أن تتوقع العثور على بحث حول قضايا لم تظهر إلى الوجود إلا منذ عهد قريب : وعلى كل ، إن البت في قضايا كهذه إنما يتم في ضوء الأهداف الإسلامية ومبادئ الشريعة . لكننا نود أن نورد فيما يلي بضعة مبادئ عامة في تخصيص الموارد بين القطاعين العام والخاص .

أولاً : تدعو الحاجة إلى القطاع الحكومي في الخدمات التي لا يقدر على تأمينها على الوجه الأكمل سوى الحكومة .

ثانياً : تدعو الحاجة إلى القطاع الحكومي في المشاريع الضرورية ذات الفوائد الاجتماعية الكثيرة لكنها لا تثير اهتمام القطاع الخاص لقلة مردودها المالى أو لكثرة مخاطرها . وبالعكس ، فحسب الرأى الذى تستند إليه الملكية العامة للمعادن الظاهرة يجوز للحكومة أن تؤمم مصادر الإنتاج (لاسيما المناجم) التي تكون فيها مخاطر الإنتاج وتكاليفه قليلة جداً وبالتالي يكون معدل مردودها المالى أكثر بكثير من المعدل السائد . ومع ذلك يجوز استملاك المعادن الظاهرة من قبل ملكيات خاصة شريطة أن تدفع من الرسوم ما يضمن تحويل القسم الأكبر من الأرباح « الفائض » إلى خزانة الدولة لتنفق في أشغال ذات نفع عام . كما يجوز فرض الرسوم على المناجم الصعبة الاستثمار (المعادن الباطنة) لكنها ستكون بطبيعة الحال رسوماً منخفضة نسبياً .

ثالثاً : تدعو الحاجة إلى القطاع الحكومي في الأعمال التي تكون نتائجها فيما لو إديرت بواسطة القطاع الخاص — مع أنها يمكن أن تدار به — أقل قبولاً وأرضاء من ناحية المساواة والرفاه الاجتماعى .

وعلى أى حال ، فإن حجم القطاع العام يتحدد بأهداف العدالة والرفاهية الاجتماعية بالموازنة مع هدف الحرية الفردية .

بعد أن تكلمنا عن القطاعين العام والخاص في الدولة الإسلامية آن لنا أن نعرف ، ولو معرفة يسيرة ، عن وضع التخطيط فيها .

إن التخطيط إذا أريد به صب الاقتصاد في قوالب معينة وتدخل الحكومة تدخلاً لا أخلاقياً فيه فأمر لا مجال للتفكير فيه في هذه الدولة . لكن بما أن

الدين يشجع على رعاية الشؤون الاقتصادية ، فإن الدولة إذا بادرت بتوجيه الموارد النادرة توجيهها واعياً - بواسطة التخطيط - لتسير في اتجاهات أكثر ملاءمة وفق نظام الأولويات كي تتمكن من الوفاء بأهدافها ، فإن مبادرتها هذه لا تعتبر جائزة فحسب ، بل ومستحسنة وضرورية أيضاً .

(د) الدولة ورأس المال العام

يحتاج نماء الاقتصاد وتكوين مجتمع صحي سليم إلى أرضية معينة يعتبر وجودها ضرورة مطلقة . وتتخذ هذه الأرضية طابع رأس مال عام : مادي واجتماعي .

ورأس المال هذا يطور الاقتصاد كما يطور رأس المال العادي . بيد أن من المشاهد لإحجام القطاع الخاص عن الاستفادة منه ، لسببين : ضآلة عائد المادي المباشر ، وكر حجم المطلوب منه ، وهو حجم يفوق عادة قدراتهم المالية .

لكن نظراً لكون الفوائد التي يجنيها المجتمع أكثر بكثير من الفوائد التي يحصل عليها بعض الأفراد فإن الاستثمار في رأس المال هذا يجب أن يأتي في مقدمة خطط التنمية في الدولة الإسلامية وفي أي اقتصاد متطور . ووقفه عند الفقه الإسلامي توضح ما نرى إليه .

يأمر القرآن الكريم المسلمين أن يعدوا ما يستطيعون من قوة (١) . والقوة هنا لا تؤخذ بمعناها العسكري فحسب . بل تعني أيضاً القوة الاقتصادية التي تستمد منها القوة العسكرية كيانها . ومن النواحي الجوهرية في القوة الاقتصادية ناحية اعداد قاعدة أساسية بتحسين الطرق ومدها ، وبناء الجسور والسدود وتسهيلات الري ، وغيرها من الخدمات التي تؤمن للاقتصاديات الخارجية لمختلف قطاعات القوام الاقتصادي . ومن الحل أن دور الدولة في هذا المضمار دور ذو أهمية أولية في التيسير على الناس . فكان رسول الله عليه الصلاة

(١) سورة الأنفال - الآية ٦٠ ،

والسلام إذا بعث أحداً من أصحابه في بعض أمره يقول له : بشروا ولا تنفروا
ويسروا ولا تعسروا (١) .

ولهذا حظيت بramerج الأشغال العامة باهتمام كبير في عهد عمر بن الخطاب
رضي الله عنه ، فشقت الطرق ، وأنشئت القنوات ، وحفرت الآبار مما يسر
على الناس حصولهم على الماء . وقال الماوردي عمارة البلدان . باعتماد مصالحها
وتهذيب سبلها ومسالكها ... بإصلاح شربهم وبناء سورهم وبمعونة بني
السبيل في الاختيار لهم (٢) .

وأشار أبو يوسف في كتابه إلى هارون الرشيد أن بناء قنوات للري يزيد
من المحصول وبالتالي يزيد من الخراج وعلى الدولة أن تسير قدماً في بنائها
مستعينة بأموال الخزانة العامة (٣) ؛ وقال السرخسي في كتابه المبسوط -
في الفقه الحنفي : أنه يتعين على الدولة أن تستعمل الأموال العامة لبناء الجسور
والخانات والقنوات وصيانتها . وأكد المرغيناني في كتابه (الهداية) أن على
الدولة أن تنفق ما يرد إليها من مال عام في ما يوفر الرخاء للناس كالدفء
عن الحدود وبناء الجسور ودفع رواتب حسنة للقضاة والولاة والعلماء
والمدرسين ، وتخصيص معاشات أو منح دراسية لأولاد الجنود .
قال أبو حنيفة (رحمه الله) :

وما جباه الإمام من الخراج ومن أموال بني تغلب وما أهداه أهل الحرب
إلى الإمام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر
والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماؤهم منه ما يكفيهم ويدفع منه
أرزاق المقاتلة وذرائعهم لأنه مال بيت المال (٤) .

(١) رواء مسلم ١٣٥٨-٣ وأبو داود ٥٥٩-٢ .

(٢) أدب الدنيا والدين - الماوردي ١٢٣ والأحكام السلطانية ص ٢٤٥ .

(٣) الخراج ، أبو يوسف ١٠٩ - ١١٠ فإذا اجتمعوا على أن في ذلك صلاحاً وزيادة
في الخراج أمرت بحفر تلك الأنهار وجعلت النفقة من بيت المال ، ولا تحمل النفقة على أهل
البلد فإنهم أن يعمرُوا خير من أن يخرّبوا وأن يفرّوا (يقدرُوا) خير من أن يذهب ما لهم ويعجزوا .

(٤) الهداية ١٦٤-٢ .

وتأمين رأس المال الاجتماعي (تربية وتعليم ، صحة عامة . الخ)
ليس موضع نقاش في مهام الدولة : فالتعليم مهمة واضحة وسبق لنا البحث
فيها ، والاتفاق عليه ضروري وفق الحديث الشريف : طلب العلم فريضة
على كل مسلم (١) . وثمة سوابق تدل على هذا أيام الخليفة عمر وغيره من الخلفاء
حيث كانوا يوفدون الكثير من الوعاظ إلى مختلف الأمصار لتعليم الناس :
والجهود التي تبذل في التربية والتعليم يجب أن تتعدى مجرد تعليم القراءة
والكتابة ذلك أن محور الأمية ليس إلا وسيلة للوصول إلى الثقافة الحقيقية
وغاية التربية في المجتمع المسلم هي تكوين الإنسان المسلم المثالي الذي جاء
وصفه في القرآن والسنة ، وتعميم التغيير الاجتماعي لتكوين البيئة الإسلامية ،
وتدريب الناس على مختلف المهارات ، حفزاً لهم على البحث العلمي وعلى
التقنيات الحديثة للإنتاج والتوزيع لتسريع النمو الاقتصادي . ولعل هذا
الغرض التربوي الواسع هو الذي أكدّه صلى الله عليه وسلم عندما قال :
- من ظن أن للعلم غاية ، فقد نجس حقه ووضعوه في غير منزلته التي
وضعه الله بها (٢) .

وإذا كان التعليم يشكل ميداناً من ميادين رأس المال الاجتماعي الذي
يتوجب على الدولة أن تتخذ فيه خطوات إيجابية ، فثمة ميدان آخر لا يقل
عنه أهمية هو ميدان الصحة العامة . وقد بين عليه الصلاة والسلام
أن المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف (٣) ، وأن « الطهور
شطر الإيمان » (٤) ويتبين من هذين الحديثين أن توفير التسهيلات الصحية التي
تعمل على منع انتشار الأمراض وعلى تحسين صحة الناس وفعاليتهم ، كلها أمور
تقع مسؤوليتها على عاتق المسلمين فرادى وجماعات . وقد يجند البعض أيضاً
تأمين المحيط الصحي بإزالة المياه الراكدة الآسنة ، وجلب المياه النقية ، وعمل
المجاري وتنظيف الأحياء الفقيرة ، وتهيئة المساكن الحسنة .

(١) رواه ابن ماجه ٨١/١ وجامع بيان العلم ١٣/٣٨ والبيهقي والطبراني .

(٢) أدب الدنيا والدين - الماوردي ص ٣٧ .

(٣) رواه ابن ماجه ٣١/١ .

(٤) رواه مسلم ٢٠٣/١ .

(هـ) . النولة والتأمين الاجتماعى :

لما كان النظام الاقتصادى فى الإسلام يسعى فى أحد أهدافه إلى توفير مستوى معاشى لائق ، وعدالة فى توزيع الدخول ، فإن على الدولة إذن وبالإضافة إلى توفير فرص التدريب وشروط العمل للجميع ، أن تتخذ من الترتيبات ما يساعد العاطلين عن العمل والمحتاجين والأيتام والأرامل والمسنين والمعوقين وكل من لا تكفيه موارده أو قدراته على سد حاجته بنفسه . ولرسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث فى هذا الشأن تبين كفالة الدولة لأمثال هؤلاء ، فقال عن الحاكم الذى لا يسهر على مصالح الناس ذوى الحاجة : " من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم ونخلتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته ونخلته وفقره يوم القيامة (١) .

وظمان من يخشى إن ترك ذرية ضعافاً عند وفاته :

من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك كلاً فإلى الله ورسوله (٢)

وكفل من لا معيل له : (فالسلطان ولى من لا ولى له) (٣)

وقد فسرت هذه الأحاديث ، وغيرها مما فى نصها ، على أنها إرساء لحجر الأساس لصرح التأمين الاجتماعى فى الإسلام . وها هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يعلن فى إحدى خطبه :

إني خريص على ألا أدع حاجة إلا سدتها ما اتسع بعضنا لبعض (٤)

ومن خطبة عمر فى الولاية :

ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين ولكن بعثتكم أئمة الهدى يهتدى بكم ، فأدبروا على المسلمين حقوقهم ، ولا تضربوهم فتدلوهم ، ولا تحمدوهم فتفتنوهم ، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قلوبهم ضعيفهم ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم ، ولا تجهلوا عليهم ، وقتلوا بهم الكفار طاقهم ، فإذا

(١) رواه الحاكم أبو داود ١٢٢-٢ والترمذى ٣-٦١٩ .

(٢) رواه أحمد وابن ماجه وأبو داود ١٢٤-٢ .

(٣) رواه أبو داود ١-٤٨١ وأحمد وابن ماجه والترمذى .

(٤) أخبار عمر ، على وفاسجى الطنطاوى ص ٢٧٩ .

رأيتهم بهم كلاله فكفوا عن ذلك ، فإن ذلك أبلغ في جهاد عدوكم ، أيها الناس (١) . وقال الخليفة التقي الورع عمر بن عبد العزيز :
وما أحد منكم تبلغني حاجته إلا حرصت أن أسد من حاجته ما قدرت عليه (٢) ورأى النووي المحدث المشهور أن واجب الجماعة المسلمة أن تطعم جائعها وتكسر عاريها . ويشدد ابن خلدون في مقدمته على واجب الدولة في بذل المال على التأمين الاجتماعي مسترشداً بما كتبه طاهر بن الحسين إلى ابنه :
وتعاهد ذوى البأساء وأيتامهم وأراملهم واجعل لهم أرزاقاً من بيت المال ... وأجر للأضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دوراً تأويهم وقواماً يرفقون بهم وأطباء يعالجون أسقامهم واسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك إلى إسراف في بيت المال (٣) .

لكن ، ما هي الحاجات التي يجب سدادها وإلى أي مدى ينبغي تعهدها ؟
لقد شغل هذا الموضوع جزءاً ليس باليسير من كتب الفقه . قال الماوردي :
واختلف الفقهاء إذا تقدر رزقه بالكفاية هل يجوز أن يزاد عليها ؟
فنع الشافعي من زيادته على كفايته وإن اتسع المال لأن أموال بيت المال لا توضع إلا في الحقوق اللازمة ، وجوز أبو حنيفة زيادته على الكفاية إذا اتسع المال لها .

وتباين الرأيين يدل على أن الحصول على جواب محدد قاطع غير ممكن ، لأن ظروف الدولة الإسلامية هي التي تقرر أي الرأيين أو الآراء يتبع . فالغذاء والكساء والطبابة والتعليم هي الحاجات الأساسية للفرد . بيد أنه لا يستبعد أن لا تكفي الموارد رغم ما لدى الدولة من رغبة شديدة للوفاء بها . لذلك يتوجب عليها أن تضع برنامجاً بالأفضليات التي تتيحها مواردها بالنسبة للأفراد المعوزين وحاجاتهم .

(١) أخبار عمر - علي وناجي الطنطاوي ص ٢٧٩-٢٨٠ .
(٢) نجات الله صديق - اسلامي - ياست كي ترجمان القرآن أكتوبر ١٩٦٢ ص ٤٣ .
(٣) مقدمة ابن خلدون ص ٣٠٩ من كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر .
(٤) الأحكام السلطانية ، الماوردي ص ٢٠٥ .

نرى ونجمل فنقول: إن الدولة الإسلامية هي دولة رخاء ديمقراطية قائم على أساس أخلاقي : وهي ليست ليبرالية إلى الحد الذي تقف عنده غير آبهة بزفاه شعبها الخلق والمادى ، ولا هي بالاستبدادية . فجمال نشاطها محدد بأهداف النظام الإسلامى التى هى : سيادة القيم الأخلاقية ، الرخاء الاقتصادى ، العدالة الاجتماعية والاقتصادية ، التوزيع المقسط للدخول والثروات ، حرية الفرد فى إطار الزفاه الاجتماعى . ولتؤدى وظيفتها على الوجه الأكمل عليها أن تتقيد بأداب الدين ، وتطبق بهذه الآداب واجبها المقدس : وأسلوبها فيه هو القول الحسن مصداق قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » . (١)

والامتثال الصارم لمكارم الأخلاق ، والتقيد بأحكام العدل ، والسعى الحثيث فى سبيل الرخاء الاجتماعى والتوزيع العادل للدخل ، هى السمات التى تتميز بها الدولة الإسلامية عما عداها من الدول الاشتراكية والرأسمالية .

خاتمة

للإسلام نظام اقتصادى متميز ، يعتمد على قيمه ويهتدى بأهدافه .
والإسلام يؤكد على أهمية الإنماء الاقتصادى ، ويهيب بالمسلمين أن يقيموا
نجهودهم على أساس أخلاقى :

واستناد النظام الإسلامى على القيم الروحية هو أول بون شاسع يفرق
الإسلام عن الرأسمالية والاشتراكية . إن الرأسمالية والاشتراكية نظامان
اقتصاديان لكنهما إما أن يكونا علمائين أو غير متصفين بصفة أخلاقية .

يبث الإسلام روح الأخوة ويؤيدها بالمساواة الاجتماعية والعدالة الاقتصادية
حيث ينظر اليهما كجزئين غير منفصلين عن تعاليمه الخلقية . وهذه الروح
الأخوية المدعومة بالمساواة والعدالة هى سمة فريدة من السمات التى يتحلّى بها
النظام الإسلامى ، ولا تضاهيه بها أية عقيدة من العقائد التى تفتقر إلى معايير
أخلاقية موضوعية .

تزداد قواعد الأخوة والعدالة صلابة بما يعبره الإسلام من الاهتمام الشديد
بالقسط فى توزيع الدخول والثروات ، إلى الحد الذى يصبح عنده المجتمع
المسلم غير أهل لأن يكون مجتمعاً مسلماً إذا لم يكفل لمواطنيه مستوى من
المعيشة فى حده الأدنى على الأقل :

يتعهد النظام الإسلامى الحرية الشخصية ، بيد أنه فى الوقت نفسه يقيدتها
بضوابط أدبية ضمن إطار الرفاهية الاجتماعية .

يلتزم الإسلام بالقيم الأخلاقية ، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية ،
والتوزيع المقسط للدخول والثروات ، والحرية الشخصية فى نطاقها الأخلاقى
الاجتماعى . وهو بذلك يتميز بجلاء عن الرأسمالية والاشتراكية .

تلتزم الرأسمالية بالحرية الشخصية ، لكنه التزام ليس فى إطار أخلاقى
اجتماعى كالتزام الإسلام بها . والاشتراكية ، لأنها تهدف إلى تحقيق عدالة

اقتصادية وانصاف في توزيع الدخول **إلا الله** هدف خلو من المعايير
النزيه التي يضمها الإسلام لهذه المفاهيم .

تلمس من ذلك كله أن تأكيد الإسلام والرأسمالية على الحرية الشخصية لا
يقارب بينهما ، كما أن الاهتمام بالعدالة الاقتصادية والتوزيع المقسط للدخول
والثروات لا يجعل من الإسلام والاشتراكية نظامين مترادفين . إن البذور
تختلف ولا بد للطلع أن يكون كذلك .

وليتدبر قوله تعالى :

« اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون »
(سورة الأعراف / ٣)

« ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً »
(سورة النساء / ١٢٥)

« ... فمن الناس من يقول ربنا آتينا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق :
ومنهم من يقول ربنا آتينا في الدنيا بحسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار :
أولئك لهم نصيب مما كسبوا ، والله سريع الحساب » .

(سورة البقرة / ٢٠٠ - ٢٠٢)

صدق الله العظيم

المراجع

استعان المؤلف بترجمة محمد علي عبد الله يوسف علي وترجمة محمد مرمدوك بكتال للقرآن الكريم إلى الإنكليزية :

أما الأحاديث والمقتبسات فكانت من المراجع التالية :

القسم (أ) : تفسير القرآن

- | | | |
|-------------------------|------------------------|---------------------------------------|
| ١ - تفسير القرآن العظيم | - ابن كثير | - عيسى البابي الحلبي ، القاهرة |
| ٢ - أحكام القرآن | - أبو بكر الجصاص | - المطبعة البهية المصرية ١٣٤٧ هـ |
| ٣ - أحكام القرآن | - أبو بكر بن العربي | - عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٧ |
| ٤ - الكشف | - محمد بن عمر الزمخشري | - دار الكتاب العربي بيروت ، ١٩٤٧ |

القسم (ب) : الحديث

- | | | |
|---|------------|--|
| ١ - الجامع الصحيح | - البخاري | - محمد علي صبيح ، القاهرة |
| ٢ - صحيح مسلم | - مسلم | - عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٥ |
| ٣ - سنن أبي داود | - أبو داود | - « » « » ١٩٥٢ |
| ٤ - الجامع الصحيح | - الترمذي | - « » « » ١٩٥٦ |
| ٥ - سنن النسائي المجتبى | | - مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٤ |
| ٦ - سنن ابن ماجه | | - عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٢ |
| ٧ - موطأ مالك | | - « » « » ١٩٥١ |
| ٨ - سنن الدارمي | | - مطبعة الاعتدال ، دمشق ، ١٣٤٩ هـ |
| ٩ - الأدب المفرد | - البخاري | - قصي محب الدين الخطيب ، القاهرة ، ١٣٧٩ هـ |
| ١٠ - مسند الإمام زيد وعلى الرضا بن موسى الكاظم | | - مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٦ |
| ١١ - مشكاة المصابيح | - التبريزي | - المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٣٨١ هـ |
| ١٢ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - نور الدين الهيثمي | | - مكتبة القدس ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ |
| ١٣ - المنتقى من أخبار المصطفى - ابن تيمية | | - المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٣١ |
| ١٤ - الجامع الصغير | - السيوطي | - عبد الحميد أحمد حنفي ، القاهرة |

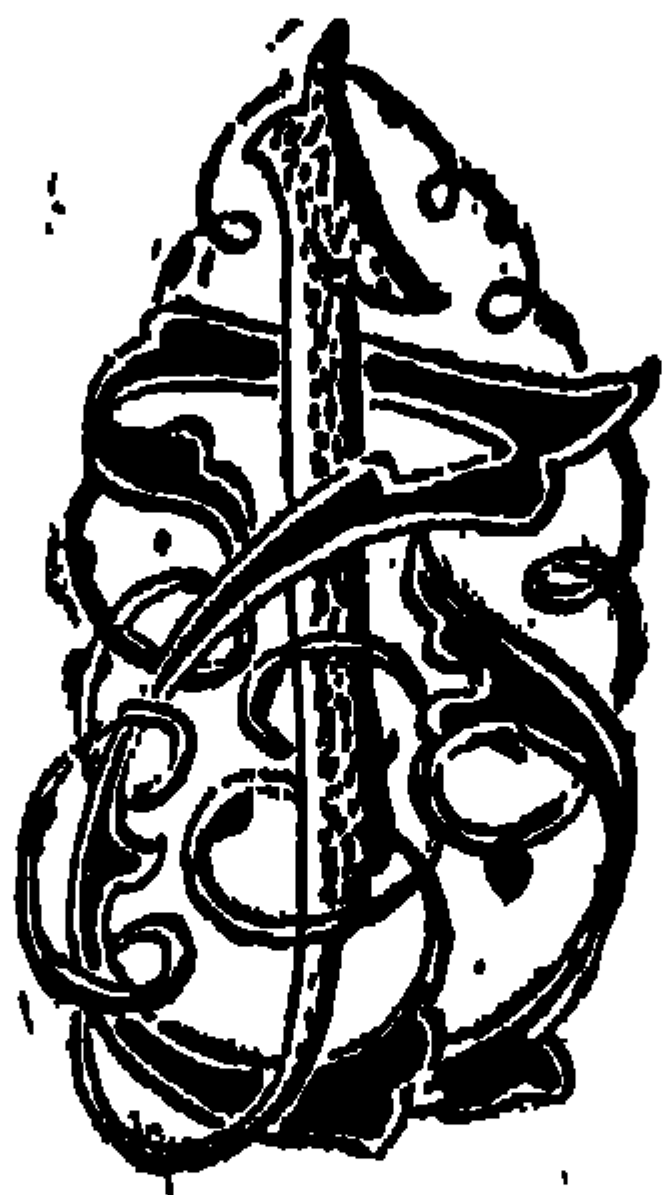
القسم (ج) : الفقه

- ١ - الرسالة - الشافعى - مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٠
- ٢ - الموافقات فى أصول الشريعة - الشافعى - المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة
- ٣ - المستصنى - الفزالى - » » » » ١٩٣٧
- ٤ - أصول الفقه - دار الفكر العربى ، دمشق ، ١٩٥٧
- ٥ - المدخل إلى أصول الفقه - محمد معروف الدواليبى - دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٥
- ٦ - بداية المجتهد - القرطبى - مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٠
- ٧ - كتاب الفقه على المذاهب الأربعة - عبد الرحمن الجزيرى - المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٣٨
- ٨ - كتاب الهداية - أبو الحسن على المرغينانى - عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ١٩٦٥
- ٩ - متن القدورى - أبو الحسين أحمد بن محمد القدورى ، - » » » » ١٩٥٧ ط ٣
- ١٠ - اعلام الموقعين - ابن قيم الجوزية - المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥٥

القسم (د) : مراجع أخرى

- ١ - السيرة النبوية - ابن هشام - مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٥
- ٢ - حياة محمد - محمد حسين هيكل - مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٣
- ٣ - سيرة النبي - سيد سليمان ندوى - مطبعة المعارف - الهند ، ١٩٤١
- ٤ - الفاروق عمر - محمد حسين هيكل - مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤
- ٥ - أخبار عمر - علي وناجي الطنطاوى - دار الفكر ، دمشق ، ١٩٥٩
- ٦ - نهج البلاغة - محمد الرضا الموسوى - المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة
- ٧ - كتاب الخراج - أبو يوسف - بقلم محمد عبده ومحمد محيى الدين - المطبعة السلفية القاهرة ط ٢ ، ١٣٥٢ هـ

- ٨ - كتاب الخراج - القرشي
٩ - كتاب الأموال - أبو عبيد
١٠ - الأحكام السلطانية - أبو يعلى
١١ - (أ) الأحكام السلطانية - الماوردي
(ب) أدب الدنيا والدين - »
١٢ - جامع بيان العلم وفضله - القرطبي
١٣ - ١٧ مراجع باكستانية
١٨ - الربا والمعاملات في الإسلام - محمد رشيد رضا
١٥ - مقدمة ابن خلدون
- المطبعة السلفية - القاهرة ١٣٤٧ هـ
- المكتبة التجارية الكبرى ،
القاهرة ، ١٣٥٣ هـ
- عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ،
١٩٣٨
- » » » » »
١٩٦٠
- مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ،
١٩٥٥
- المكتبة العلمية - المدينة
- مكتبة القاهرة ، ١٩٦٠
- المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة



صياغة إسلامية لدالة المصلحة الاجتماعية^(١)

د . محمد أنس الزرقا^(*)

٤ - إعادة اكتشاف دالة إسلامية للمصلحة الاجتماعية

٤/١ مقدمة :

إن دالة المصلحة الاجتماعية التي يتمنى الاقتصاديون الحديثون التوصل إليها قد صيغت قبل حوالي ٨٠٠ سنة صياغة أصلية من قبل مفكرين وفقيهين مسلمين (وإن لم يسميها بهذا الاسم) هما الإمام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، والإمام أبو إسحق الشاطبي المتوفى سنة ٧٠٠ هـ^(١) . فالإمام الغزالي هو الذي قدم الصياغة الأصلية ثم وسعها الشاطبي وشرحها وطورها إلى حد بعيد ، وهناك عدد من الخلاصات الممتازة لأفكار هذين الإمامين في كتابات عدد من الفقهاء المعاصرين كالأستاذ المرحوم محمد أبو زهرة ، والأستاذ مصطفى أحمد الزرقا الذي ساعتمد على تلخيصه في هذا البحث ، والأستاذ المرحوم عبد الوهاب خلاف ، والدكتور محمد معروف الدواليبي^(٢)

(*) أستاذ الاقتصاد بجامعة الملك عبد العزيز بجدة .

(١) الغزالي : المستصفى ج ١ ص ١٣٩ - ١٤٤ . والشاطبي : الموافقات ج ٣ ص ٨ -

٢٥ - ١٧٦ - ١٨٦ .

(٢) أبو زهرة : مالك (إمام المذهب) الزرقا : المدخل الفقهي العام ، ج ١ ص ١٠٠ -

١٠٣ ، ج ٢ ص ٦٠٤ . خلاف : أصول الفقه ص ١٦٣ وما يليها . الدواليبي : المدخل إلى

علم أصول الفقه ص ٤١٢ - ٤١٨

ولمئنئى مدين لوالدى الأستاذ مصطفى الزرقا بإيضاحات مستفيضة جرت خلال مناقشات عديدة لهذا الجزء من البحث ، وقد تفضل بتدقيق الأمثلة المبينة هنا والتي قدم عدداً منها ، ولم أتردد استناداً إلى معونته في أن أعطي عند الضرورة أمثلة حديثة لإيضاح أفكار الإمامين الغزالي والشاطبي .

٤/٢ ما المقصود بدالة المصلحة الاجتماعية (٣) :

يحسن البدء بشرح المعنى الرياضى للدالة ، أية دالة كانت ، ثم إيضاح المقصود بدالة المصلحة الاجتماعية ، وبعد ذلك التعرف على تصور إسلامي لها .

إذا كان هناك متغير تابع (مثلاً : درجة حرارة غرفة ولنرمز لها بالرمز : ح) تؤثر عليه بعض المتغيرات المستقلة (مثلاً : عدد ساعات تشغيل المدفأة : س ، ودرجة حرارة الجو الخارجى : د) فإننا نقول بأن (ح) دالة (أو تابع) للمتغيرين (س) و (د) ، ففى علمنا قيمة المتغيرين المستقلين أمكننا — إن كنا نعرف الدالة — أن نستنتج قيمة (ح) أى درجة حرارة الغرفة .

وأحياناً يمكن التعبير عن دالة ما بصيغة رياضية محددة أى بمعادلة ، لكن هذا لا يشترط لوجود الدالة ، بل يجوز التعبير عن الدالة بكلمات أو بأنظمة مكتوبة أو بقواعد منطقية ، فمثلاً قيمة الطوابع الواجب إلصاقها على طرد بريدى هى دالة لثلاثة متغيرات مستقلة هى : البلد المرسل إليه ، ووزن الطرد ، وطريقة الإرسال بالجو أو بالبريد العادى . ففى عرف موظف البريد وزن الطرد (وهو متغير مستقل قابل للقياس) ، والبلد ، وطريقة الإرسال (وهما متغيران مستقلان يعبر عنهما عادة بوصف وليس برقم) رجع إلى الدالة (وهى هنا أنظمة البريد المكتوبة) فاستنتج قيمة المتغير التابع أى قيمة الطوابع الواجب إلصاقها على الطرد البريدى .

ومثال آخر : إذا اعتدى شخص على آخر فإن عقوبة الجانى هى دالة (تابع) لمتغيرات مستقلة كثيرة منها : نوع الضرر الذى أصاب الجنى عليه ، ومقدار الضرر ، وصفة الجناية هل هى عمد أم خطأ ، والظروف الخفيفة

(٣) أضاف الكاتب هذه الفقرة إلى الترجمة العربية .

أو المشددة للعقوبة ... إلخ ، وبعد أن يتعرف القاضى على المتغيرات المستقلة (وهى هنا وقائع الجناية وملاساتها) يعود إلى الدالة (وهى تشمل النصوص التشريعية كما تشمل أيضاً القواعد الفقهية والمبادئ العامة) فيستنتج منها قيمة المتغير التابع (أى نوع ومقدار العقوبة من حبس أو غرامة) .

إن الدوال (جمع دالة) فى الأمثلة السابقة تجمعها على اختلافها صفة مشتركة وهى أن المتغير التابع فى كل منها (درجة الحرارة ، قيمة الطوابع ، مقدار العقوبة) يعبر عنه بقيم عددية ، وتسمى مثل هذه الدوال : دوال عددية « cardinal functions » تميزاً لها عن الدوال الترتيبية ordinal functions ذات الأهمية الخاصة فى النظرية الاقتصادية .

والدالة الترتيبية تختلف عن الدوال العددية التى ذكرناها فى أنها لا تعطينا قيمة عددية للمتغير التابع بل تعطينا له ترتيباً « order » نستنتج منه ما إذا كان التابع قد ازداد أم نقص عما كان عليه . ومن الأمثلة على هذه الدوال الترتيبية : دالة المنفعة للمستهلك ، ودالة المصلحة الاجتماعية التى سنوضحها بمثال .

إن دالة المصلحة الاجتماعية إذا كانت محددة ومعروفة تسمح لنا بمعرفة ما إذا كانت مصلحة المجتمع تزداد أو تنقص فى حالة انتقالنا من وضع اجتماعى معين إلى وضع آخر ، ولنفترض كمثال مبسط أن مصلحة مجتمع ما (ص) دالة لثلاثة متغيرات مستقلة هى :

متوسط دخل الفرد ، ونسبة الفقراء بين مجموع السكان ، وعدد شاربى الخمر ولنفترض أن علينا اختبار أحد الأوضاع الاجتماعية التالية :

المصلحة الاجتماعية ص	الوضع	دخل الفرد	نسبة الفقراء	شاربو الخمر
ص ١	الأول	١٠٠٠ ليرة	٢٠٪ من السكان	١٢ ألف شخص
ص ٢	الثاني	١٥٠٠ ليرة	١٩٪ من السكان	٢٠ ألف شخص
ص ٣	الثالث	٩٠٠ ليرة	١٢٪ من السكان	٥ آلاف شخص

إن دالة المصلحة الاجتماعية يجب أن تعطينا ترتيباً لقيم (ص) يبين أى الأوضاع المبحوثة أفضل .

ففى مجتمع يركز جل اهتمامه على زيادة دخل الفرد ولا يكثرث بنتائج شرب الخمر نتوقع أن تعطينا دالة المصلحة الاجتماعية فيه الترتيب التالى :

ص ٢ أفضل من ص ١ أفضل من ص ٣ ونرمز لذلك : $ص ٢ < ص ١ < ص ٣$
وفي مجتمع ثان يقيم وزناً كبيراً لمكافحة الفقر والقضاء على آفة شرب الخمر قد يعتبر الوضع الثالث (الذى تنخفض فيه نسبة الفقراء ويقل عدد شاربي الخمر) هو الوضع الأفضل رغم أن الوصول إليه يقتضى التضحية ببعض الدخل ، ودالة المصلحة الاجتماعية فى هذا المجتمع الثانى تعطينا الترتيب الآتى :

ص ٣ أفضل من ص ١ أفضل من ص ٢

$ص ٣ < ص ١ < ص ٢$

ويعنى ذلك عملياً تبنى السياسات الاقتصادية والإجراءات الاجتماعية التى تكفل الوصول إلى ص ٣ :

٤/٣ دالة اسلامية للمصلحة الاجتماعية :

قبل أن نستعرض فى الفروع ٤ / ٤ - ٧ / ٤ أركان هذه الدالة الإسلامية حسباً صاغها الإمامان الغزالي والشاطبي ، لابد أن نقرر هنا نقطة البدء لهذا الموضوع وهى : أن الإسلام يرسى أهدافاً معينة للحياة البشرية ، فكل الأمور

(سواء أكانت أعمالاً أو أشياء) التي تساعد على تحقيق هذه الأهداف تدعى مصالح ، أو منافع ، لأنها تزيد أو تفيدها النفع الاجتماعي ، وعكسها المفسد أو المضار .
لقد استعرض هذان الإمامان تعاليم الإسلام والأوامر والنواهي التي تضمنها القرآن والحديث وتوصلا إلى النتيجة التالية :
إن المصالح الاجتماعية في الإسلام لها ثلاثة مستويات : الضروريات ، والحاجيات ، والتكميليات (وتسمى أحيانا التحسينيات) .

٤/٤ الضروريات :

الضروريات تشمل كافة الأفعال والأشياء التي تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة للحياة الفردية والاجتماعية الصالحة بنظر الإسلام ، وهذه الأركان هي : الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال . وصيانة هذه الأركان من أول مقاصد الشريعة :

فتشمل الضروريات كافة التصرفات التي لابد منها للحفاظ على هذه الأركان الخمسة وكذلك الأوامر والنواهي المتعلقة بهذه التصرفات مثل :

١ - إقامة الواجبات الإسلامية الأساسية وهي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج والدعوة في سبيل الله ، وهذه تتعلق بالركن الأول وهو الدين .

٢ - حرمة النفس الإنسانية وما يتصل بذلك من أوامر ونواهي ، وإباحة بل وإيجاب الأكل والشرب والملبس بما يصون الأبدان ويستر السوءات واتخاذ المسكن ، وما يتصل بمثل هذه الأمور كالبيع والشراء . وهذا يتعلق بالركن الثاني وهو حفظ النفس .

٣ - تحريم الخمر وسواها من المواد التي تمجج العقل والإدراك .

٤ - مؤسسة الزواج وما يتصل بها من أحكام كتحرим الزنى .

٥ - حماية المال بمعناه الواسع وتحریم إتلافه سواء أكان في ملك الشخص أو في ملك سواه وتحریم العدوان على أموال الآخرين .

٦ - الجهاد للدفاع عن الأهداف السابقة ، واكتساب العلم والمعرفة بالقدر الذي يتوقف عليه الحفاظ على ما سبق ، والفعاليات الاقتصادية بالقدر الضروري للمحافظة على الأركان الخمسة : كإنتاج الأغذية مثلا .

٤/٥ الحاجيات :

وتشمل الأفعال والأشياء التي لا تتوقف عليها صيانة تلك الأركان الخمسة ولكن تتطلبها الحاجة لأجل التوسعة ورفع الحرج ، ومن الأمثلة على هذه الفئة التمتع بالطيبات التي يمكن أن يستغنى عنها الإنسان ولكن بشيء من المشقة كالعقود بأنواعها :

ويعتبر من الحاجيات كثير من الحرف والصناعات والفعاليات الاقتصادية التي تقع منتجاتها أو الخدمات التي تقدمها ضمن صنف الحاجيات ، أي ضمن القدر الكافي لإزالة الحرج ودفع المشقة ، فعلى سبيل المثال يصعب الاستغناء عن تغطية أرض البيت حين البرد ، فإنتاج نوع بسيط من الأغطية يكفي لدفع البرد يعتبر من الحاجيات ، وعندما تتوافر مثل هذه البسط يعتبر السجاد وصناعات السجاد من التكميليات .

وتحسن الإشارة إلى أن تغير وسائل العيش وصوره قد تحول بعض الأعمال أو الأشياء من صنف لآخر . فمثلاً تعتبر المجارى العامة في المناطق الريفية القليلة السكان من الأمور التكميلية في حين تعتبر من الحاجيات في المدن المكتظة بالسكان الشائعة في الوقت الحاضر ، إذ لولا هذه المجارى لوقع الحرج والمشقة ولتعرض السكان إلى مخاطر صحية . وكذلك فإن تأمين وسائل النقل العامة في التجمعات السكانية الصغيرة لا يعتبر حاجياً بل تكميلياً ، في حين يدخل في زمرة الحاجيات تأمين وسائل النقل للسفر بين هذه التجمعات السكانية . أما في التجمعات السكانية الكبيرة الممتدة على مساحات واسعة فتعتبر وسائل النقل العامة من الحاجيات ، وعند توافرها بصورة مقبولة تعتبر وسائل النقل الخاصة من قبيل التكميليات .

وتشمل الحاجيات أيضاً تلك الأعمال والأشياء التي لا تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة ، لكنها تساعد وتسهل سبل المحافظة على هذه الأركان الخمسة فمن ذلك :

(أ) طباعة الكتب المتعلقة ببعض الضروريات (كالدعوة في سبيل الله ، أو نقل بعض المعارف الضرورية) .

ولو كانت طباعة الكتب يتوقف عليها الحفاظ على الأركان الخمسة لوجب تصنيفها في الضروريات ، لكن المفترض أن من الممكن الحفاظ على هذه الأركان بطرق أبسط من طباعة الكتب ، كالمشاهدة والكتابة باليد .

(ب) حفظ الصحة والفعاليات المتصلة بها وتشجيع التربية البدنية لتقوية الجسم (ويلحظ أن حفظ الحياة والفعاليات المتصلة به هو من الضروريات) .

وأخيراً تشمل الحاجيات اكتساب المعرفة وتشجيع التربية والتعليم وتنمية الثروة العامة والخاصة إلى الحد اللازم للتوصل إلى الحاجيات المذكورة آنفاً ، وهذا هو تطبيق مباشر للقاعدة الفقهية الشهيرة القائلة بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

٤/٦ التكميليات :

وتشمل الأعمال والأشياء التي تتجاوز حدود الحاجيات أو بعبارة أدق تشمل الأمور التي لا تتخرج الحياة ولا تصعب بتركها ولكن مراعاتها مما يسهل الحياة أو يحسنها أو يجعلها .

فمن الأوامر التي تقع في هذه الفئة تلك المتصلة بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات كآداب السلوك الإسلامي في الطعام والشراب والكلام واللباس والتحية والنظافة .. إلخ ، وكذلك الأوامر المتصلة بالاعتدال إجمالاً وعدم الإفراط والتفريط ، ويشمل ذلك الأمر بالاعتدال في الإنفاق لقوله تعالى :

« والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

(الفرقان ٢٥ / ٦٧)

ومن التكميليات تحسين نوعية العمل والإنتاج لقوله صلى الله عليه وسلم :

(إن الله يحب العبد المتقن عمله) (٤) .

على أن ترك الإتيان إذا كان يفوت « حاجة » أو « ضرورة فإن الإتيان حينئذ يصبح من الحاجيات أو من الضروريات .

(٤) أنظر ابن تيمية : الكلم الطيب ص ١١ .

ومن التكميليات : الراحة والهوايات البريئة ، والاستجمام والفعاليات المتصلة به بالقدر الضروري للمحافظة على راحة العقل والبدن واسترداد النشاط والقوة .

وتشمل التكميليات أيضاً مقادير معتدلة من الأشياء البريئة التي تؤمن الراحة ، ويمكن أن يستغنى عنها الإنسان دون صعوبة كالسجاد والأثاث الجيد وطلاء المنزل . كما تشمل مقادير معتدلة من الأشياء التي تتخذ للتمتع والزينة كالزهور والمجوهرات .

فإذا تجاوزنا حدود التكميليات ، فإننا ندخل في منطقة الإسراف والترف الذي يعتبره الإسلام مفسدة للفرد والمجتمع وينهى عنه بشكل واضح .

٤/٧ قواعد الترجيح :

لخصنا في الفروع ٣ / ٤ إلى ٦ / ٤ الأهداف التي يضعها الإسلام للفرد والجماعة على النحو الذي صاغه الإمامان الغزالي والشاطبي ، والتي يعتبر الوصول إليها أمراً يفيد ويزيد المصلحة الاجتماعية ، وإن ما تضمنته هذه الفروع على أهميته لا يؤولف إلا جزءاً من دالة المصلحة الاجتماعية كما يتصورها الاقتصاديون المعاصرون ، إذ أن هذه الدالة تتضمن جزءاً أساسياً آخر هو قواعد الترجيح التي تساعد على حسم الخلاف بين الأهداف الاجتماعية المختلفة ، فدالة المصلحة الاجتماعية إذن تتألف من جزئين : أولهما مجموعة الأهداف ، وثانيهما قواعد الترجيح ، وسنوضح هذه الفكرة بشيء من التفصيل .

إن دالة المصلحة الاجتماعية تسمح لنا أن نختار من بين مجموعة أوضاع أو أحوال اقتصادية واجتماعية محددة تلك الحالة (وتسمى البديل) التي تحقق المصلحة الاجتماعية إلى أبعد مدى ، وعندما تكون الحالات المعروضة كلها مؤذية للمصلحة الاجتماعية فإن الدالة المذكورة تسمح لنا بتحديد أيها أقل ضرراً ، ويغلب في الواقع أن يؤدي سعينا لتحقيق هدف اجتماعي معين إلى إبعادنا عن هدف اجتماعي آخر ، فالاختيار الاجتماعي لوضع ما كثيراً ما

يستلزم حسم الخلاف بين الأهداف الاجتماعية المختلفة أو ترجيح بعضها على بعض ، فلا بد لدالة المصلحة الاجتماعية في عرف الاقتصاديين من أن تتضمن قواعد للترجيح تسمح بحسم الخلاف الذي قد ينشأ بين الأهداف الاجتماعية .

والسؤال الذي يتبادر للذهن في هذا المقام هو : هل يقدم الإمامان الغزالي والشاطبي قواعد للترجيح ، أى هل يكملان تحديد دالة المصلحة الاجتماعية ؟ الحق أن هذين الإمامين أكملتا تحديد دالة المصلحة الاجتماعية (وإن لم يسمياها طبعاً بهذا الاسم المستحدث) وبيان ذلك فيما يلي :

ينبغي أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن هذين الفقيهين الأصوليين العظميين لم يقدموا مجرد مجموعة من الأهداف الإسلامية بل قدما ما يسمى في لغة الرياضيات مجموعة مرتبة « Ordered Set » أى مجموعة رتبت عناصرها بشكل هرمي ، ففي أعلى مستوى نجد الضروريات وتليها الحاجيات ثم التكميليات ويقدم الإمام الشاطبي فضلاً عن ذلك كثيراً من الملاحظات والتحليلات عن ترتيب العناصر ضمن كل فئة من هذه الفئات الثلاث ، لكن الشاطبي لا يقدم — بالطبع ولا يمكن لأحد أن يقدم أصلاً — ترتيباً كاملاً لكل ما يمكن أن يقع ضمن الفئة الواحدة .

إن قاعدة الترجيح الأساسية والسهلة التطبيق التي يقدمها هذان الإمامان هي بكل بساطة :

إن الأفعال والأشياء المتعلقة بفئة ذات مستوى أدنى تهمل إذا تعارضت مع أهداف فئة ذات مستوى أعلى . فلا يراعى مثلاً حكم تكميلي إذا كان في مراعاته إخلال بما هو ضروري أو حاجي لأن الفرع لا يراعى إذا كان في مراعاته والمحافظة عليه تفريط في الأصل ، ويلحظ أن هذه القاعدة البسيطة ممكنة التطبيق ضمن الفئة الواحدة أيضاً حين تكون عناصر تلك الفئة مرتبة أى متفاوتة في القوة ، فبعضها أدنى أهمية وبعضها أعلى :

ومن الأمثلة المشهورة على هذه القاعدة كما يذكر الفقهاء — لإباحة كشف العورة شرعاً لتشخيص الداء أو للمداواة لأن ستر العورة رغم التوكيد عليه

شريعاً هو من الأمور التحسينية ، أما التشخيص والعلاج فهو من الضروريات
إن كان لابد منه لإنقاذ الحياة ، أو من الحاجيات فيما سوى ذلك :

إن هذه القاعدة على بساطتها وأهميتها البالغة لا تكفى وحدها للترجيح
في كثير من الحالات الواقعية في الحياة الاجتماعية التي تتصف على الغالب
بأن التصرف الواحد فيها له آثار متعددة تمس أهدافاً اجتماعية كثيرة فتحسن
لهدف وتسيء إلى آخر ، والسؤال هو : أين نلتمس الجواب في هذه الحالات ؟
إننا نلتمس الجواب في الفقه الإسلامي فالإمامان الغزالي والشاطبي فقهاء
أصوليان شهيران ويعتمدان القواعد الفقهية للترجيح :

وهكذا نجد أن لدينا مصدراً رائعاً وغنياً نستمد منه قواعد الترجيح اللازمة
لدالة المصلحة الاجتماعية هو الفقه الإسلامي الحافل بقواعد تحدد الأولويات
وتبين كيفية الترجيح عند تعارض الأهداف الاجتماعية أو تعارض المصالح
بين الأفراد . إن الفقه الإسلامي فضلاً عن كونه تراثاً فكرياً اجتماعياً وقانونياً
هو قبل ذلك وفوق ذلك نظام مفصل للقيم مستمد من الهداية الإلهية التي نعتقد
— كمسلمين — أنها المصدر الوحيد الصحيح لإصدار الأحكام القيمية أو لترجيح
مصالح بعض الناس على بعض .

ومن الطريف أن نلاحظ أن الاقتصادي الأستاذ بنجامين وورد B-ward
من جامعة كاليفورنيا قد اقترح عام ١٩٧٢ م أن يبنى الاقتصاديون أحكامهم
عن المصلحة الاجتماعية على التراث القانوني الأنجلو — أميركي ، وقد أشار
الأستاذ « وورد » إلى بعض الصعوبات التي تكتنف مثل هذه المحاولة ولكنه
خلص إلى النتيجة التالية :

« من الجدير أن نسعى لهذا الهدف لأنه أخلاقى من جهة ويمكن التحقيق
من جهة أخرى » (بنجامين وورد ، ص ٢٣٥) :

وأكتفى هنا بالإشارة إلى أن بعض الصعوبات التي تحدث عنها الأستاذ
وورد لا توجد في الفقه الإسلامي لاتفاق المسلمين على أنه يستند إلى مصدر إلهي

٤/٨ نتائج عن العلاقة بين الفقه وعلم الاقتصاد الإسلامى :

أصبح جلياً مما تقدم فى الفروع ٣ / ٤ إلى ٧ / ٤ أن من الممكن القيام بتحديد جيد لدالة إسلامية للمصلحة الاجتماعية ، وهذا أمر بالغ الأهمية للمجتمع ولصانعى السياسات الاقتصادية ولل فقهاء والاقتصاديين المسلمين ، ونستشهد هنا بما قاله فى مقام آخر مفكر مسلم معروف هو الأستاذ محمد المبارك :

« إن الموجه للاقتصاد فى النظم المعاصرة هو الربح وفى النظام الإسلامى هو النفع البشرى » (٥) .

وهذا يدل على أن تحديد ما هو نافع للبشر أى ما هو مصلحة من وجهة نظر الإسلام هو الأساس الذى لا يستغنى عنه لصياغة أية اقتراحات إسلامية عملية فى المجالين الاجتماعى والاقتصادى .

إن هذه الفقرة القصيرة السالفة قد لا توضح لغير الاقتصاديين الأهمية العملية العظيمة لدالة المصلحة الاجتماعية ، وسأترك هذا الإيضاح لمناسبة أخرى إن شاء الله ، وألفت الآن إلى العلاقة بين الفقه وعلم الاقتصاد ، وهى علاقة تكشفها إلى حد بعيد فكرة دالة إسلامية للمصلحة الاجتماعية .

فالفقهاء المسلمون بالتعاون مع المتخصصين فى العلوم الاجتماعية ومنها علم الاقتصاد لهم دور رئيسى فى تحديد تفاصيل دالة المصلحة الاجتماعية الصالحة للتطبيق فى المجتمعات المعاصرة ، وبهذا التحديد تنهى مرحلة الضياع الفكرى الذى يعانى منه الاقتصاديون المسلمون ، إذ يمكنهم أن ينطلقوا من هذه الدالة إلى اختيار مواضيع مثمرة لبحوثهم الوضعية « Positive economic Studies » الاختصاصية وما عليهم إلا أن يختاروا تلك المتغيرات والعلاقات الوثيقة الصلة بدالة المصلحة الاجتماعية الإسلامية .

« قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم . »
(المائدة ١٥-١٦)

(٥) المبارك : نظام الإسلام : الاقتصاد ، مبادئ وقواعد عامة ، ص ٢٠٢

ثم يقدم الاقتصاديون إلى الفقهاء نتائج دراساتهم الوضعية الاختصاصية والبدائل المختلفة للسياسات الاقتصادية التي يمكن اتباعها ، موضحين في كل حالة آثار كل بديل على تلك المتغيرات الرئيسية في دالة المصلحة الاجتماعية الإسلامية . ويمكن للفقهاء والاقتصاديين بعد ذلك وليس قبله أن يستعينوا بالدالة المذكورة ، وبتراثنا الفقهي العظيم الذي يرفدها ، على تقديم حلول إسلامية للمشاكل الاقتصادية المعاصرة :

لقد قدم الإمامان الغزالي والشاطبي مساهمة فكرية أصيلة للعلوم الاجتماعية عندما صاغوا دالة إسلامية للمصلحة الاجتماعية مستمدة من الكتاب المبين وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما زالت مساهمتهما وثيقة الصلة بما نهتم به نحن الاقتصاديين اليوم ، لكن ما قدمناه لا يجيب بالطبع على كل ما طرحه من أسئلة في هذا الربع الأخير من القرن العشرين .

لقد ساهم الغزالي والشاطبي بنصيبهما في هذا المجال وفي الوقت المناسب إذ ذاك ، عليهما رحمة الله ، فهل ساهمنا نحن بنصيبنا ؟

هـ - علاقة جزئية في دالة المنفعة للسلم : علاقة الاستهلاك في الدنيا بثواب الآخرة

هـ/١ بعض عناصر موقف الإسلام من السلوك الاقتصادي للفرد :

« إن رضا الفرد تابع لمتغيرات كثيرة أحدها هو مقدار ما يستهلكه الفرد من السلع والخدمات » ، هذه كلمة وضعية أعتقد أنها مقبولة تماماً من وجهة النظر الإسلامية وكذلك من وجهة نظر علم الاقتصاد الحديث ، لكن ما أن نتجاوزها حتى نلاحظ اختلاف موقف الإسلام عن موقف علم الاقتصاد الحديث من السلوك الاقتصادي للفرد ، وليس مرد هذا الاختلاف منحصر في أن الإسلام نظام قيمى من حيث الأصل بينما أن علم الاقتصاد علم وضعى من حيث الأصل ، بل لهذا الاختلاف أسباب أخرى أيضاً .

فعلم الاقتصاد فرع جزئى من فروع المعرفة ، يركز اهتمامه على عدد محدود من المتغيرات أهمها الدخل والأسعار ، ويجمع المتغيرات الأخرى

(المؤثرة على السلوك الاقتصادى وعلى دالة المنفعة للفرد) فى زمرة واحدة
يسمىها : الأذواق « tastes » ويعتبرها خارج نطاق الدراسة الاقتصادية
كما يفترض أنها خارجية « exogenous » تؤثر فى السلوك الاقتصادى ولا
تتأثر به (٦) ، فيضع الاقتصاديون الأذواق جانبا ويوجهون اهتمامهم
الاختصاصى إلى تحليل تأثير الأسعار والدخل على رضا الفرد (أو على ما
يسمى دالة المنفعة أو دالة الاختيار للفرد) . وإلى التحويلات التى تطرأ على
سلوكه الاقتصادى عندما تتغير الأسعار والدخل ، ويفترض الاقتصاديون فى
تحليلهم هذا أن الفرد عقلانى يتصرف بحيث يصل إلى أقصى ما يستطيع من
الرضا أى إلى أكبر ما يمكن من منفعة ، (وتحسن الإشارة إلى أن ذلك لا يعنى
بالضرورة - أن أهداف الفرد خسيصة أو مادية محضة لأن مضمون المنفعة يترك
الاقتصاديون تحديده للفرد ذاته ، لكنهم يفترضون أنه يحاول الوصول بمنفعته
إلى أبعد مدى ممكن وبأسلوب عقلانى) .

فإذا انتقلنا إلى الإسلام ، وجدنا أنه نظام كامل للحياة يسعى لتحقيق
مصلحة الفرد والجماعة ، وهو لذلك يعالج كل متغير يؤثر فى هذه المصلحة ،
بصرف النظر عن الفرع الجزئى من فروع المعرفة الذى نصف فيه هذا المتغير
(كعلم الاقتصاد أو علم النفس .. إلخ) . والمتغيرات الوحيدة التى يعتبرها
الإسلام خارجية حقاً (أى تؤثر فى السلوك ولا تتأثر به) هى القوانين الإلهية
الطبيعية ومنها فطرة الإنسان الأساسية ، فالإسلام لا يخرج من نطاق اهتمامه
تلك المتغيرات العديدة الأخرى المؤثرة فى دالة منفعة المستهلك والمسماة « الأذواق »

(٦) دالة (تابع) المنفعة utility function فى عرف الاقتصاديين الحديثين هى العلاقة
التي تبين مدى الرضا أو الاشباع الذى يناله الفرد من استهلاكه لكميات من السلع المختلفة ، فهذه
الدالة هى التى تعبر عن تفضيل المستهلك لمجموعة من السلع على كافة المجموعات الأخرى المتاحة له ،
 ويفترض أن تفضيله لمجموعة من السلع يدل على أنها تمنحه قدراً أكبر من الرضا بالمقارنة مع أية
مجموعة أخرى كان بوسعها أن يشتريها ، وبعبارة أكثر عموماً تسمى دالة المنفعة أيضاً « دالة
الاختيار » choice function أو دالة التفضيل preference function للتأكيد على أنها
تعبر عن التصرف الذى يفضلها الفرد ويختار العمل به عوضاً عن تصرفات أخرى كان يمكنه العمل
بها فى حالة اقتصادية معينة ، ويعتبر الاقتصاديون « الأذواق » بما فيها من متغيرات كثيرة أنها
من جملة ما يؤثر فيه دالة الاختيار للفرد .

بل هو يتناولها بالتمحيص والتوجيه ويؤكد على تأثيراتها المتبادلة فيما بينها ، كما يؤكد على النتائج المتعددة للسلوك ، تلك النتائج التي تمتد عبر الزمان والمكان والأشخاص .

ولا يميز الاقتصاديون في تحليلهم بين اختيار الفرد الذي تعتبر منه دالة المنفعة (دالة الاختيار) وبين مصلحته الحقيقية (بل يفترضون عادة تطابق الاختيار مع المصلحة ، أما الإسلام فيلاحظ - بل يؤكد - إمكانية الاختلاف بين الأمرين ، قال الله تعالى :

« كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .
(البقرة ٢/٢١٦)

وقد أتى الإسلام لتحقيق أقصى ما يمكن من مصلحة الفرد (والمجتمع) الحقيقية ، لكنه مع ذلك يسعى أن يتم الأمر بالاختيار الطوعي للفرد ومع مراعاة إرضائه إلى أبعد حد ممكن ، والأمثلة على هذا كثيرة في القرآن والحديث . والإسلام ينظر إلى دالة المنفعة للفرد على أنها جزء داخلي « endogenous » من نظام الإسلام الشامل ، وهو يسعى سعيًا حثيثاً ليحولها على نحو معين ولا يتركها بحالتها الفجة (وهى الحالة التي يتقبلها الاقتصاديون على أنها أمر مسلم به ولا يبحثون في تحويلها) . فنجد في الإسلام كثيراً من الأوامر والنواهي والترهيب والترغيب والتوجيهات غايتها :

(أ) إزاحة (تحريك) دالة المنفعة للفرد بحيث تتطابق مع مصلحته الحقيقية .

(ب) إدخال متغيرات جديدة في دالة المنفعة للفرد وتعديلها بحيث تزداد منفعة الفرد عند تزايد المصلحة الاجتماعية وتتناقص عند تناقصها ، لأن الإسلام يلاحظ الاختلاف الكثير الوقوع بين دالة الاختيار للفرد بحالتها الفجة وبين مصلحة المجتمع .

فالإسلام يحقق تحويلاً في دالة المنفعة للفرد بحيث يجعلها تتكامل مع المصلحة الاجتماعية وباقي أجزاء النظام الإسلامى . وهذا التحويل التكاملي

يؤدي إلى نتائج ذات أثر بعيد في باقي أجزاء النظام الإسلامي ، مثلاً في أسلوب تنظيمه وتوجيهه للنشاط الاقتصادي وفي تخفيف الطبقة الاجتماعية .

إن الملاحظات السابقة^١ عن موقف الإسلام^٢ من السلوك الاقتصادي الفردي يمكن تلخيصها بكلمتين ، أحدهما وضعية والأخرى قيمية : الارتباط المتبادل^٣ « Inter dependence » ، والتكامل « Integration » فالإسلام يلحظ تماماً الارتباط المتبادل بين المتغيرات المختلفة في نظامه الشامل ومن جملتها المتغيرات المختلفة في دالة المنفعة للفرد ، ويسعى في تعاليمه لتحقيق التكامل بين هذه الدالة وبين باقي أجزاء نظامه .

ولابد من الإشارة إلى أن ما ذكرناه من ملاحظات في هذا الفرع (٥/١) هو تأكيدات ودعاوى عن بعض جوانب موقف الإسلام من السلوك الاقتصادي الفردي وهي بحاجة لإيضاح وبرهنة نتركها المناسبة أخرى إن شاء الله .

٥/٢ مقدمة لبحث علاقة جزئية في دالة المنفعة للفرد المسلم :

إن من جملة الاختلافات في دالة المنفعة بين « الإنسان الاقتصادي » « Homo Economicus » والإنسان المسلم « Homo Islamicus » أن دالة المنفعة للإنسان المسلم يظهر فيها متغير جديد هو الثواب (أو العقاب) في الحياة الآخرة .

ويتفاعل هذا المتغير الجديد بقوة مع المتغيرات الأخرى الاقتصادية وغير الاقتصادية التي تدخل دالة المنفعة مما يؤكد على ضرورة دراسته بعناية ، وسأتناول في هذا القسم من البحث العلاقة بين ثواب الآخرة وبين متغير اقتصادي هام يؤثر على منفعة الفرد وهو مجموع استهلاكه من السلع والخدمات .

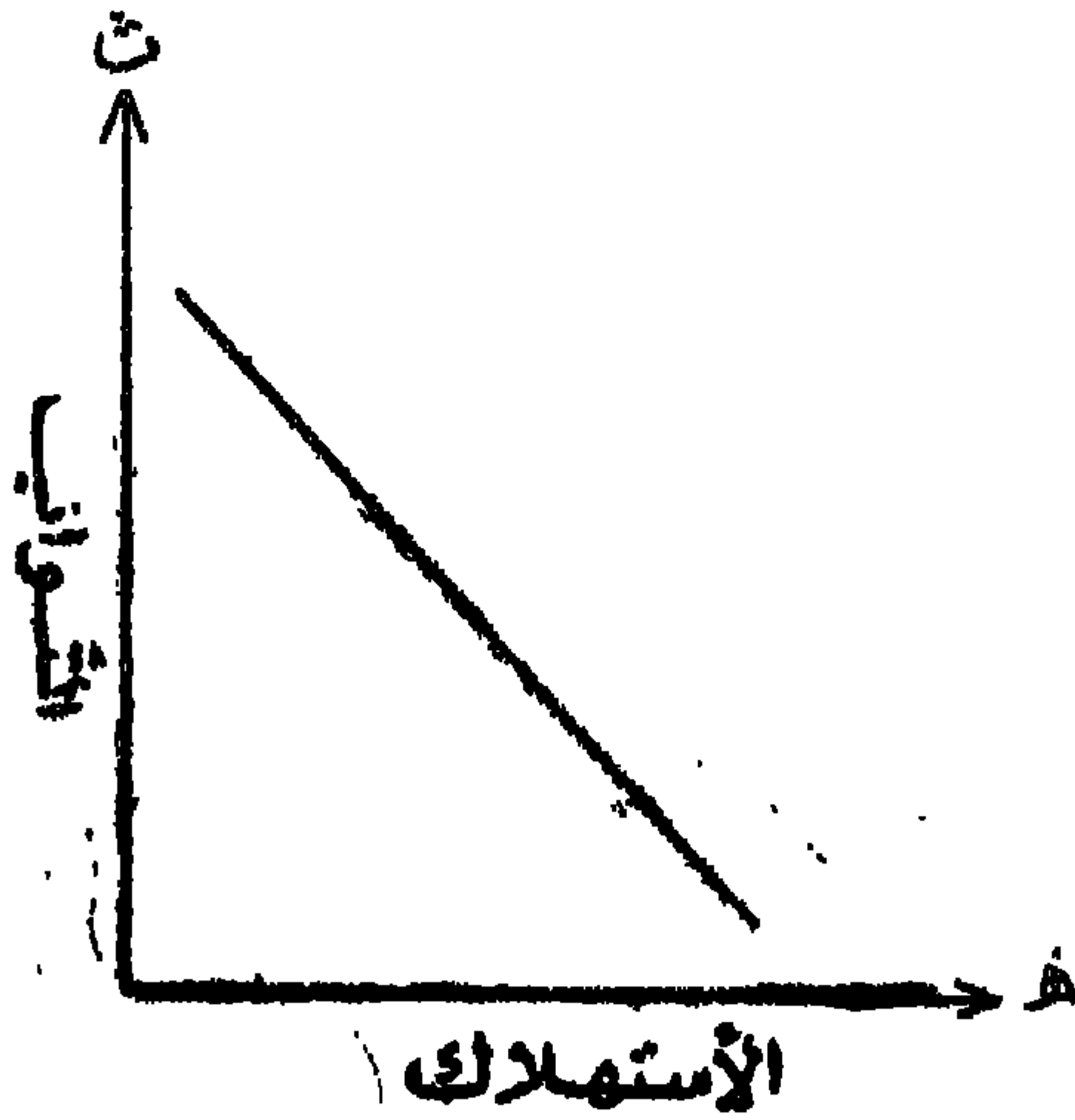
ويستند بحثنا لهذا الأمر إلى تعاليم الإسلام الواضحة في مصدريه الرئيسين وهما القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما استندت إلى بعض الآراء والشروح لعلماء وفقهاء المسلمين ، وقد اعتمدت الأحاديث الصحيحة والحسنة دون سواها ، وفي نهاية هذا البحث فردنا لهذه النصوص التي استندنا إليها (والتي يتجاوز عددها ٧٠ نصاً) ملحقاتاً خاصاً صنفت فيه

النصوص تحت عشرة عناوين رئيسية متوازية تقريباً مع تسلسل بحثنا هذا ، وإضافة لذلك ، أحلنا في كل فرع من فروع البحث إلى أرقام النصوص المتعلقة به .

٥/٣ افتراضات ممكنة عن علاقة الثواب بالاستهلاك :

(أنظر حول هذا الفرع النصوص (١ / ١ إلى ٣ / ٨) من الملحق في نهاية البحث) .

إن ثواب الفرد في الآخرة يتعلق بعقيدته وبمحصيله جميع نواياه وأعماله في هذه الحياة وسنقتصر هنا على دراسة العلاقة الجزئية بين الثواب (ث) ونوع واحد من أنواع العمل وهو الاستهلاك (هـ) . قد يتوقع المرء بادئ ذي بدء أن يكون الثواب مرتبطاً عكسياً بالاستهلاك على صورة منحني تحويل « Transformation Curve » كالذي يظهر في الرسم البياني المجاور ، فإن كنت ترغب في رضا الله وثوابه فلا بد أن تضحي بشيء من الاستهلاك ثمناً لذلك ، وكلما ضحيته بكمية أكبر من الاستهلاك ازداد ثوابك بمقدار هذه التضحية .



إن هذه النظرة قد تصدق على بعض الديانات الأخرى لكنها بعيدة جداً عن وجهة نظر الإسلام في هذا الموضوع كما سنرى .

وقد يخطر على بال دارس مسلم بالاقتصاد الرياضي أن يتصور هذه العلاقة على أنها نهاية عظمى مقيدة « Constrained Maximum » فيحسب

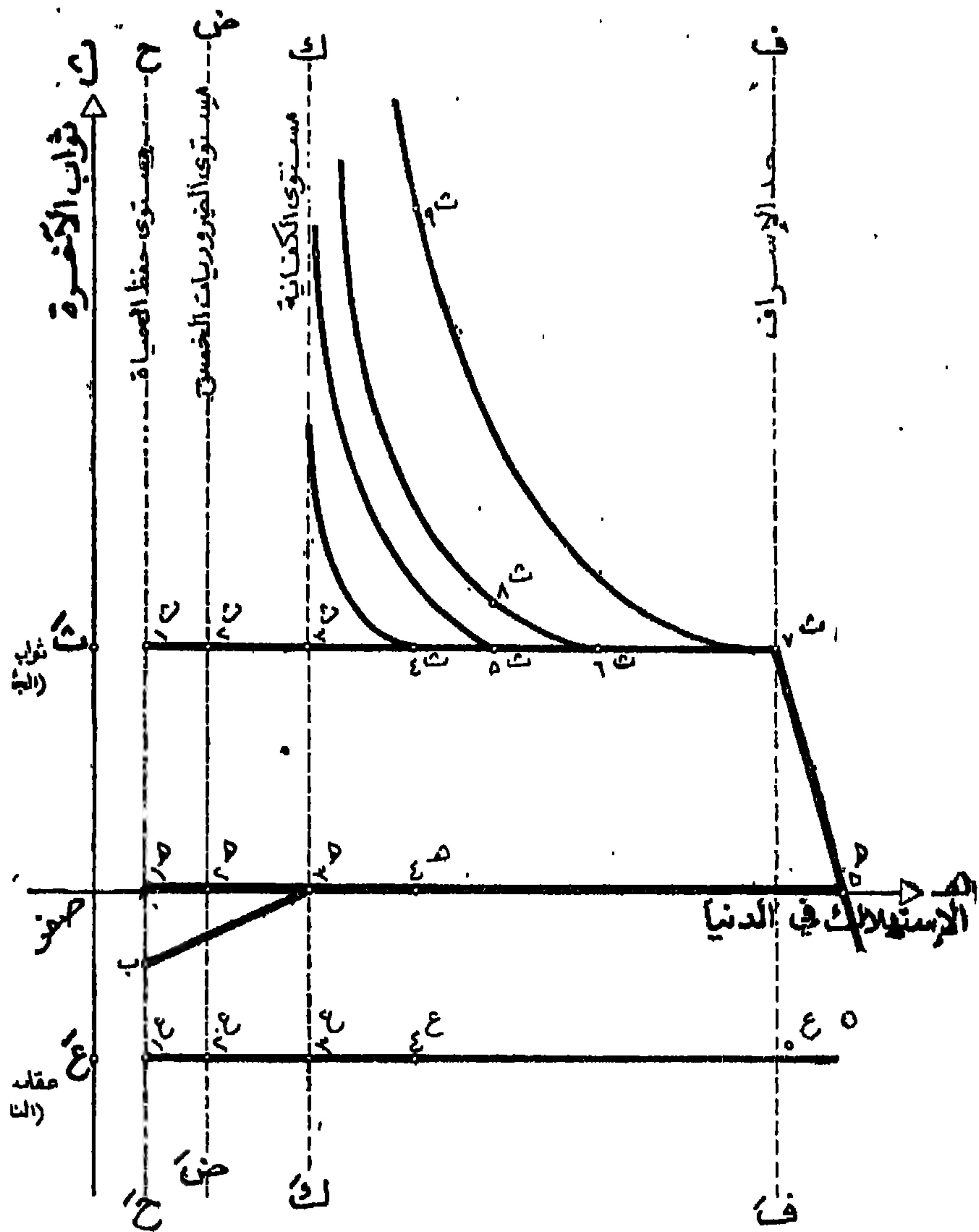
هذا التصور يسعى الفرد المسلم للوصول باستهلاكه إلى أقصى قيمة ممكنة مع التقيد بقيود دينية معينة (بالإضافة إلى القيد الشائع لدى الاقتصاديين وهو عدم تجاوز إنفاق الفرد لدخله الشخصي) ، ولكن هذه الفرضية الجديدة لا تصح من وجهة النظر الإسلامية لأسباب أهمها مناقضتها للمبدأ الإسلامى القائل بأن ثواب الآخرة هو الهدف النهائى للمسلم .

« وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » :

(القصص ٧٧/٢٨)

فإذا قبلنا بهذا الاعتراض فقد يخطر في بال المختص في الاقتصاد الرياضى فرضية بديلة هى أن الفرد المسلم يسعى للوصول إلى أقصى قيمة ممكنة لثواب الآخرة مع التقيد باستهلاك معين فى هذه الحياة ، على أن هذه الفرضية الأخيرة وإن كانت أبعد عن الخطأ من سابقتها ، ولكنها ليست صحيحة ، فالنظر إلى الموضوع أصلاً على أنه بحث عن نهاية عظمى مقيدة هو نظر خاطئ ، فيما أرى ، ودليل على ذلك أن من المعلوم فى بحث النهايات العظمى المقيدة فى الرياضيات أن تجاهل قيد ملزم « Binding Constraint » يزيد النهاية العظمى ولا يمكن أن يخفضها ، بينما يعلمنا الإسلام أن تجاهل « القيود » الدينية على الاستهلاك أو على السلوك يخفض منفعة الفرد ولا يزيدها ، وهذا يدل على أن تصور أوامر الدين ونواهيه على أنها قيود على السلوك هو تصور خاطئ ، إذ هى فى حقيقتها هداية تزيد منفعة الفرد وتؤمن مصلحته الحقيقية فى هذه الحياة ، وإذا كان عاملاً والتزم بها فإنه يزيد ثوابه فى الآخرة أيضاً ، فهل يصح بعد ذلك أن نتصور أوامر الدين ونواهيه على أنها قيود ، فلو أن معمل السيارات أوصانى بتغيير الزيت كل كذا كيلومتر فهل يصح أن أنظر لهذه الوصية على أنها قيد على سلوكى ..

نستنتج مما تقدم أنه لا بد من النظر لهذا الموضوع نظرة مختلفة عن كل الفرضيات السابقة وأرجو أن أكون فى الفقرات التالية وما يدعمها من نصوص فى الملحق قد وفقت إلى تلخيص أهم تعاليم الإسلام عن العلاقة بين « الاستهلاك ونية الفرد بشأنه » وبين ثواب الآخرة .



رسم بياني يمثل علاقة الإستهلاك في الدنيا بثواب الآخرة

٥/٤ ملاحظات عامة حول الرسم البياني :

تمثل في هذا الرسم البياني على المحور الأفقى كمية الاستهلاك (هـ) في هذه الحياة وعلى المحور العمودى ثواب الآخرة (ث) ، والمسافات على هذين المحورين ترتيبية وليست عددية ، بمعنى أنها تعبر عن فكرة (أكثر أو أقل) ولا تعبر عن كميات رقمية محددة . فمثلا النقطة (٣هـ) قد تبدو في الرسم البياني وكأنها تمثل أربع أضعاف كمية الاستهلاك الذى تمثله النقطة (١هـ) ، لكن الرسم البياني الحاضر لا يصح فيه مثل هذا الاستنتاج بل كل ما يدل عليه هو أن ٣هـ أكبر من ١هـ ، وأن ٢هـ أصغر من ٣هـ .. وهكذا .. وهذه الملاحظة صحيحة أيضاً عن النقاط على محور الثواب (ث) .

ويلحظ على المحور العمودى (ث) أنه يمثل كلا من الثواب والعقاب ، فالثواب موجب وتمثله نقاط أعلى من مستوى الصفر ، والعقاب سالب وتمثله نقاط تحت مستوى الصفر ، فى حين أن مستوى الصفر بالذات يمثل وضعاً ليس فيه ثواب ولا عقاب .

كيف نقرا الرسم البياني ؟ :

إن أية نقطة على هذا الرسم تمثل وضع إنسان ما ، ويقابلها أمران : استهلاكه الممثل على المحور الأفقى ، وثوابه الممثل على المحور العمودى ، فالنقطة (ث ٤) تدل على استهلاك مقداره (هـ ٤) وعلى ثواب مقداره (ث) والنقطة (ع ٣) تدل على استهلاك مقداره (هـ ٣) وعلى عقاب مقداره (ع) والنقطة (هـ ٢) بما أنها واقعة على المحور الأفقى نفسه تدل على استهلاك مقداره (هـ ٢) وعلى ثواب معدوم إذ يقابلها على المحور العمودى النقطة صفر . وأخيراً ، النقطة (ب) تمثل إنساناً يستهلك ما مقداره (هـ ١) ويناله شيئاً من العقاب لأنه تحت مستوى الصفر .

٥/٥ مستويات الاستهلاك : من الواجب الى الحرام :

أنظر حول هذا الفرع النصوص (١ / ٤ إلى ٦ / ٤ و ٥ / ٥ و ٥ / ٥ من الملحق فى نهاية البحث) .

تظهر في الرسم أربعة خطوط عمودية مرسومة بشكل متقطع ، وهي الخطوط حـ خ ، ضـ ضـ ، لكـ ، فـ فـ وسنبين دلالتها فيما يلي ، وهي تستند إلى مفاهيم الضروريات والحاجيات والتكميليات التي سبق عرضها في دالة المصلحة الاجتماعية .

فالخط العمودي (حـ خ) يمثل مستوى الاستهلاك الذي لا بد منه لحفظ الحياة (النفس) ، فلا يمكن أن يوجد أحد إلى يسار هذا الخط ، أي لا يمكن أن يستهلك أحد أقل من هـ ١ .

والخط العمودي (ضـ ضـ) يمثل مستوى الاستهلاك اللازم للحفاظ على باقي الأركان الخمسة بعد النفس (الدين والعقل والنسل والمال) .
والخط العمودي (لكـ) يمثل « مستوى الكفاية » وهذا هو مستوى الاستهلاك الذي يؤدي للفرد الحاجيات الكافية لما يلي :

(أ) لجعله مستغنياً عن الآخرين مالياً ، بل قادراً على معونتهم عند اللزوم (٧)
(ب) لجعله مستغنياً عن الآخرين نفسياً ، أي قانعاً بما قسم له ، وشاكراً ربه عليه ، غير حاسد من أوتوا من الرزق أكثر مما أوتي (٨) .

(ج) لجعله قادراً على تأمين مستوى الكفاية لمن يعولهم شرعاً كالزوجة والأولاد والأبوين المحتاجين .. إلخ ، ومن المخالفة الصريحة لأحكام الشرع أن يهمل رب الأسرة ذلك حتى بحجة انشغاله بالعبادة أو بالواجبات الإسلامية العامة .

وأخيراً ، يمثل الخط العمودي (فـ فـ) حد الإسراف ، فهو يبين مستوى الاستهلاك المقابل لأقصى حد مسموح به شرعاً من التكميليات فإن تجاوزه الفرد (إلى اليمين) فقد دخل في حيز الترف والسرف الذي ينهى

(٧) وجدير بالذكر أنه ليس على المسلم أن يستدين لأداء فريضة الحج بل عليه أن يعتمد على نفسه ، حتى أنه غير ملزم بقبول هدية تغطي نفقة الحج لأنه قد يكون غير راغب في تحمل مئة الهدى .

(٨) وقد أكد الإمام ابن الجوزي كثيراً في كتابه صيد الخاطر على أن المسلم ، وبخاصة رجل العلم ، يجب أن يعمل ويكتسب من الدخل ما يصل به إلى هذا الحد من الاكتفاء النفسي .

عنه الإسلام ، (أنظر النصوص ٦/١ إلى ٦/٤ من الملحق في نهاية البحث (٩))
ويمكن للمرء أن يستنتج من استعراضنا لمستويات الاستهلاك المختلفة التي
تمثلها الخطوط العمودية (ح خ ، ض ض ، ك ك ، ف ف) أن هذه المستويات
ليست متماثلة عند جميع الناس بل أنها تعتمد على العديد من الاعتبارات التي
تشمل فيما تشمل التزامات الفرد العائلية وحالته الصحية والنفسية ومدى ضبطه
لنفسه وتقواه ، لكن هذه المستويات قابلة للتحديد بالنسبة لأي شخص معين .

٥/٦ الاختبارات المتاحة للمستهلكين :

تمثل الخطوط الغليظة في الرسم البياني الاختيارات المفتوحة أمام المستهلك ،
وكل نقطة عليها تمثل وضع شخص ما ، ويمكن للمستهلك أن يختار أي مستوى
من مستويات الاستهلاك يسمح به دخله ، فمن المستويات الممكنة مثلاً ما تمثله
النقاط هـ ١ إلى هـ ٥ ، أما ثواب أو عقاب المستهلك (الممثل على المحور العمودي
بـ (فلا يتحدد) بصورة متميزة بمجرد معرفته المستوى استهلاكه (١٠) ، فمثلاً
لو اختار الفرد أن يستهلك ما تدل عليه النقطة هـ ٤ في هذا الرسم فإن استهلاكه
هذا قد يتوافق مع العقاب ع ٤ أو مع الثواب ث ٤ ، كما يمكن أن يبقى دون
ثواب ولا عقاب عند النقطة هـ ٤ نفسها على المحور الأفقي ، لكن لا ينبغي أن
نستنتج من ذلك أن الثواب لا علاقة له بالاستهلاك ، لأن عدة أجزاء من
الخطوط الغليظة يعتمد فيها الثواب على الاستهلاك فمثلاً المستقيم (ب هـ ٣) العلاقة
عنده بين الثواب والاستهلاك إيجابية ، بمعنى أن زيادة الاستهلاك تزيد الثواب
(أو تنخفض العقاب) ، والمستقيم (ث ٧ هـ ٥) العلاقة عنده بينهما سلبية بمعنى أن
زيادة الاستهلاك تقلل الثواب ، وكذلك فإن العلاقة بينهما سلبية عند المنحنيات
المرسومة فوق المستقيم ث ٣ هـ ٧ .

٥/٧ درجات الثواب :

إن الثواب والعقاب في الآخرة هو متغير مستمر وليس متغيراً متقطعاً ،

(٩) لا أعلم أن الإسلام يضع حداً أعلى لدخل الفرد أو لإنفاقه ، وهذا لا يتنافى مع قولنا بوجود
حد أعلى للاستهلاك هو حد الإسراف والترف فإ يزيد من الدخل من هذا الحد يجب فيما أظن أن
ينفق « في سبيل الله » أو أن يستثمر .

(١٠) وبلغت الرياضيات نقول إن الثواب ليس ثابتاً وحيد القيمة للاستهلاك .

ولكننا لتيسير المناقشة نخص بالذكر خمس مستويات مختلفة للثواب على الاستهلاك وسوف نشرحها في الفروع (٥ / ٧ / ١) إلى (٥ / ٧ / ٥) التالية ، فستويات الثواب الثلاثة الأولى هي :

- الثواب المعدوم .
 - الثواب العظيم (ث) أى الجنة .
 - العقاب الشديد (ع) أى النار .
- والذى يضع الفرد فى أحد هذه المستويات الثلاثة أمران اثنان : عقيدته ونيته حول الاستهلاك من جهة وسلوكه الاستهلاكى من جهة أخرى ، وسنوضح ذلك فيما يلى :

٥ / ٧ / ١ الثواب المعدوم :

يقابلة فى الرسم المستقيم ١ هـ ٥ هـ الواقع على المحور الأفقى ، ويمثل هذا المستقيم وضع إنسان مسلم خالى الدهن فهو يستهلك الحلال دون أن تكون لديه نية صالحة حول هذا الاستهلاك ، فلا يثاب عليه ، كما أنه لا يعاقب لأنه لا يستهلك أى حرام ، لكنه إذا تجاوز فى استهلاكه النقطة ٥ هـ فإنه قد ارتكب مخالفة محددة هى الإسراف وهو معاقب .

(أنظر حول الثواب المعدوم النصوص ١ / ٧ و ٢ / ٧ و ٥ / ٧ من الملحق فى نهاية البحث) .

٥ / ٧ / ٢ الثواب العظيم (الجنة) :

ويقابله فى الرسم المستقيم (ث ١ ث ٧) ولا يحتاج الفرد للوصول إلى هذا الثواب العظيم أن يضحى باستهلاكه ، لكن يجب عليه أن يسلم إرادته لله أى أن يكون مسلماً حقاً ، وأن مفهوم « إسلام النفس لله » يعنى فى معرض الاستهلاك الأمور التالية :

(أ) أن يدرك الفرد تماماً أنه إنما يستهلك من رزق الله ويأذن الله ، وأن يكون على استعداد للإقلاع عن استهلاك أى شىء يحرمه الله ، وأن الأدعية المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وسلم التى يقرؤها المسلم عند استهلاكه أو استعماله لمختلف الأشياء إنما تنشئ فى نفس المسلم وتقوى

فيه هذا المفهوم الذى هو الأساس المتين لى ينبنى عليه موقف الشكر لله الذى له فى الفرد والمجتمع آثار عديدة (أنظر النصوص ١ / ٨ إلى ٦ / ٨ من الملحق فى نهاية البحث) .

(ب) أن يكون الفرد شاكرآ لله ويظهر شكره بأن :

- ١ - يغير نمط استهلاكه بحيث يستعيز عن الحرام بالحلل .
- ٢ - أن يشرك الآخرين معه فى استهلاكه إلى الحد المفروض شرعاً كتأدية الزكاة وسواها ، ولا يطلب منه شرعاً إشراك الآخرين معه إلا إذا كان مقتدرآ على أن يتجاوز حد الكفاية لك (أنظر حول الثواب العظيم النصوص ١ / ٥ إلى ١٢ / ٥ و ٧ / ١ إلى ٩ - ٧ من الملحق فى نهاية البحث) .

٥/٧/٣ العقاب الشديد (النار) :

ويقابله فى الرسم الخط (ع ١ ع ٥) ، إن الأفراد الذين يقفون عند هذا الخط ليس سبب وجودهم عنده أنهم يستهلكون أكثر من الأفراد الذين يقفون عند الخط (ت ١ ث ٧) بل السبب أنهم رفضوا أن يسلموا أنفسهم لله على النحو الذى شرحناه آنفاً ، حتى إنه من الممكن لبعض من يقفون عند الخط (ع ١ ع ٥) أن يكون استهلاكهم محصورآ فى الأمور الحلال ، لكنهم لا يستهلكون الحلال لأن الله أباحه كما أنهم لا يبالون أن يستهلكوا الحرام لو كانوا يحبونه ، وهذه النوايا المستكنة فى النفوس يعطينا القرآن أمثلة عنها ، وهى إجمالاً أنماط من التصرف تدل على نسيان الله وتجاهله ، أو كفران بنعمته أو عدم الاكتراث بالآخرة ، ومن أمثلتها :

(أ) استهلاك المحرمات .

(ب) عدم الاكتراث بالمحتاجين والضعفاء فى المجتمع عموماً وبين الأقارب خصوصاً ، وعدم الإكتراث هذا معاقب حتى عندما يتعلق بالحيوانات المحتاجة كما هو واضح فى أحاديث نبوية عديدة .

(ج) رفض الإنسان إشراك الآخرين فى بعض استهلاكه فى الحدود التى يفرضها الإسلام (أنظر حول العقاب الشديد النصوص ١ / ٩ إلى ٨ / ٩ من الملحق فى نهاية البحث) .

٤/٧/هـ الزهد الأعجمى والكسل والبخل :

وتمثله في الرسم مستقيم (ب ٣٥) ، ويقف عند هذا المستقيم فرد مسلم يستهلك أقل من حد الكفاية لك على الرغم من أنه يستطيع الوصول إلى حد الكفاية ، فهو إما أن يكون ميسور الحال لكنه يبخل على نفسه وإما أن يكون فقيراً لكن بإمكانه أن يعمل ويكتسب فيصل إلى حد الكفاف ، فامتناعه عن الوصول إلى حد الكفاف دون عذر واضح يدل على أنه كسول أو بخيل أو زاهد زهداً أعجمياً ، وهو معاقب في هذه الحالات كلها لأن مستوى الكفاية لك هو الحد الأدنى من الاستهلاك الذي يجب أن يسعى المسلم للوصول إليه إن استطاع ولا يقبل الزهد قبل الوصول إلى هذا الحد .

فعندما يتحرك الفرد من النقطة (ب) في اتجاه النقطة (٣٥) يزداد ثوابه (أو على الأصح يقل عقابه) لأنه يزيد استهلاكه ، وعندما يصل إلى النقطة (٣٥) أى إلى حد الكفاية (لك) فإن نيته إما أن تبقى عند النقطة (٣٥) ذات الثواب المعدوم ، وإما أن ترفعه إلى مستوى الثواب العظيم (ث ٣) .

لكن من الناس من لا يستطيع الوصول إلى حد الكفاية (لك) رغم محاولته ذلك فهو فقير وليس في يده حيلة . ومثل هذا الإنسان لا يستحق عقاباً أخروياً على ترك الكفاية لأنه فقير ، ولكن في مصيره تفصيل بحسب نيته : فإن كان خالي الدهن وقف عند مستوى الثواب المعدوم ، وإن كان ذانية صالحة ارتفع إلى مستوى الثواب العظيم ، وإن كان ذانية سيئة هبط إلى أتعس منطقة في الرسم البياني وهي الممثلة بالمستقيم (ع ٣٤) فهنا يقع الفقر ذو النية السيئة ، فهو محروم في الدنيا ومعاقب في الآخرة .

(أنظر حول الزهد الأعجمى والبخل النصوص ١ / ١٠ إلى ٨ / ١٠ ، و ١ / ١ إلى ٣ / ١ ، و ٢ / ٢ و ٣ / ٣ و ٣ / ٥ و ٤ / ٦ من الملحق في نهاية البحث) .

٥/٧/هـ الايثار والزهد الاسلامى :

يمثله في الرسم البياني المنحنيات الواقعة فوق المستقيم (ث ٣٧) ، إن فرداً يقف عند النقطة (ث ٨) له دخل يسمح له بأن يكون استهلاكه

عند النقطة (ث ٦) ولا تثريب عليه لو وصل إليها ، لكنه عوضاً عن أن يفعل ذلك خفض استهلاكه إلى المستوى المقابل له (ث ٨) ، بغية تحقيق هدف نبيل ، فقد يكون هذا الهدف معونة الآخرين المالية أو الإنفاق في سبيل الله أو تخصيص بعض جهوده لأهداف اجتماعية نبيلة عوضاً عن أن يخصصها لاكتساب المزيد من الرزق الحلال ، والمفهوم ضمناً أن هذه الأهداف النبيلة التي يسعى مثل هذا الفرد لتحقيقها تتجاوز الحد الأدنى المفروض شرعاً على كافة المسلمين .

ومن الضروري في هذا المقام إيضاح مفهوم الزهد الإسلامى المتميز عن الزهد الأعجمى ، إن حرمان النفس من الحلال لمجرد الحرمان لا يثاب عليه المسلم بل لا يقره الإسلام أصلاً ، أما الحرمان الذى يثاب عليه فهو الذى لا بد منه لتحقيق هدف نبيل ، ذلك أن ترك الحلال والزهد فيه لمجرد الترك أو لمعاقبة النفس مفهوم أجنبي عن الإسلام ، فالحرمان وسيلة ولا يمكن أن يكون غاية أبداً ، وهذا هو فرق جوهرى بين الإسلام وديانات أخرى تشجع حرمان النفس لمجرد الحرمان :

المنحنيات المرسومة فوق المستقيم (ث ٣ ث ٧) تمثل الإحلال الاختيارى للثواب محل الاستهلاك عن طريق الإيثار وعن طريق الزهد الإسلامى ، ومثل هذه التصرفات الاختيارية الطوعية يحبذها الإسلام ويشيد بفاعلها ويثيبهم الله عليها ثواباً عظيماً .

ويلحظ أن المنحنيات المذكورة محدبة نحو نقطة الأصل لتظهر المبدأ لإسلامى الذى يتضمنه الحديث الشريف :

« درهم سبق ألف درهم » .

أى أن تضحية قليلة من المقل قد تنال ثواباً أعظم من تضحية أكبر يقدمها غنى .

كما يلحظ أيضاً أن المنحنيات لا تقطع المستقيم (ك ك) بل تقاربه مقاربة لأن الإسلام عادة لا يقر صدقة التطوع ممن لم يصل إلى مستوى الكفاية ، والاستثناءات التى قد يستشهد بها خلافاً لهذا المبدأ والتي تؤكد أن الإسلام يحبذ مثل هذه التضحيات محصورة فيما أظن بحالات طارئة فردية واجتماعية كالحالات التالية :

(أ) حالة الحرب وغيرها من الطوارئ الاجتماعية والتي تقع خارج نطاق السلوك العادي للمستهلك ، والإسلام يقدم لمثل هذه الحالات الاستثنائية توجيهات محددة تخرج عن نطاق بحثنا هذا .

(ب) لإنقاذ شخص آخر من ضرر عظيم أو دائم ففي مثل هذه الحالة يسمح الشرع للفرد بأن يضحى إلى حد قد يرجع به إلى دون مستوى الكفاية (كك) ، لأنه يعطى من هو أشد منه حاجة .

ففي هذه الحالات الاستثنائية يمكن للمنحنيات المذكورة أن تقطع المستقيم (كك) وأن تقارب مستقيم الضروريات (ض ض) .

وهذا فيما أرى تأويل محتمل للنصوص ٥ / ١١ و ٥ / ١٢ من الملحق في نهاية البحث ، والله أعلم .
٥/٨ نتائج :

لقد تركزت مناقشاتنا في هذا القسم الخامس من البحث على العلاقة المباشرة فقط بين الاستهلاك والثواب من حيث كونهما متغيرين من جملة المتغيرات التي تدخل في دالة المنفعة للفرد المسلم ، والآن نستخلص هنا بعض النتائج العامة من المناقشة السالفة :

أولاً : إن من أهداف الإسلام الرئيسية أن يساعد الإنسان على مجابهة حقيقة كبرى هي : أن هناك حياة وثواباً بعد الموت ، وهذا الثواب أعظم بكثير من أى خير يمكن أن يناله الإنسان في هذه الحياة ، كما أن عقاب الآخرة أشد بكثير من أى شقاء يمكن أن ينزل بالإنسان في هذه الحياة ، إن هذه الحقيقة الكبرى بل الهائلة قد تحمل الإنسان على أن يهمل السعى الاقتصادي وسواه من نشاطات الحياة ، لكن الله سبحانه الرحيم العليم وازن هذه الحقيقة الكبرى بحقيقة كبيرة أخرى هي فطرة الإنسان التي فطره عليها وهي غريزة استعجال النتائج وابتغاء الطيبات عاجلة لا آجلة .

ومن رحمة الله بنا أنه لم يضع لنا نظاماً للحياة تصطرع فيه هاتان الحقيقتان بل اختار لنا نظاماً يسعى لتحقيق الانسجام — بينهما — بعدة طرق ، وإحدى هذه الطرق هو أنه حرم أنماط السلوك المتطرفة في أى اتجاه كان ، فالزهد

بجمي محظور كما أن الترف محظور وكلاهما يتناقضان مع أهداف رئيسية
في النظام الإسلامي .

ثانياً - إن التصرف العقلاني للمستهلك المسلم يحدو به أن يختار لنفسه مكاناً
ما بين حد الكفاية (كـ) وحد الإسراف (فـ) ، لكن هذين الحدين
متباعدان حقاً ويتركان بينهما مجالاً كبيراً للاختيار يخشى معه أن يتولد في
نفس المستهلك المسلم صراع بين إيمانه بعظيم ثواب الآخرة وميله الفطري
لاكتساب الطيبات في هذه الحياة الدنيا ، وقد تفادى الإسلام وقوع هذا
الصراع بأن جعل استهلاك الفرد يتكامل مع ذاتيته الإسلامية ومع دوره
الاجتماعي .

فالإسلام يعتبر السلوك الاستهلاكي إحدى الطرق التي يعبر بها الفرد عن
شكره لله ، والمسلم العاقل يسعى جهده ليجعل نمط استهلاكه منطبقاً على ما
وصفناه في الفرع (٢ / ٧ / ٥) حتى يكسب ثواب الله في الآخرة ،
وأن سعيه في هذا السبيل يعبر عن عقيدته ويقويها ويزيد استعدادة لإشراك
الآخرين في بعض ما عنده .

وثمة مظهر آخر من مظاهر تكامل الاستهلاك في النظام الإسلامي مع العقيدة
فكل إنسان بصرف النظر عن عقيدته ينال بعض الرضا مما يستهلك ،
لكن رضا المسلم باستهلاكه أعمق من ذلك لعلمه أنه ما دام ذاتية صالحة فيه ،
فإن استهلاكه نفسه يصبح عبادة يتمتع بها في الدنيا ويثاب عليها في الآخرة .
(أنظر حول تكامل العقيدة مع الاستهلاك النصوص (١ / ٨ إلى ٦ / ٨)
وغيرها كثير مثل (١ / ٧ إلى ٩ / ٧ و ٢ / ٥) .

تنبیه :

فاتنا ان نذكر ان مقال الدكتور مالك بدری
« علماء النفس المسلمون في جحر الضب » مترجم
وهذا للأمانة العلمية •

علماء النفس المسلمون في جحر الضب ٣

د. مالك بدوي *

والآن وبعد أن ناقشت بعض التهديدات الحقيقية والكامنة بعلم النفس الغربي الحديث وآثارها على المذهب الإسلامي ، وبعد أن ذكرت بعض الأمثلة لترديد المسلمين للممارسات الغربية بدون تكييفها وتقليدهم لنموذج العالم النفسى الغربى ، فلننى أشعر أنه يجب أن لا ألقى القلم قبل أن أقدم لإجاباتى الغير نهائية لسؤالين يتسمان بالصعوبة ، أولهما : ما موقف علماء النفس المسلمين القلة الذين يوجدون خارج جحر الضب تجاه علم النفس الغربى الحديث ؟ وثانيهما : ما الذى يستطيعون أن يفعلوه بالنسبة للأغلبية الساحقة من زملائهم الذين كرسوا أنفسهم لعلم النفس الغربى ؟

وقد قال معلم تربوى سعودى ذات يوم بعد محاضرة عامة ألقاها الأستاذ محمد قطب ، المفكر المصرى المسلم المعروف ، إننا كمسلمين ، لسنا فى حاجة إلى علم النفس الحديث ، وإن ذلك الموضوع ، بجميع فروعه ، يعد كمجموعة من النظريات والممارسات التى تعتبر نتاج المدنية الغربية الأجنبية الكافرة : وقد حث بقوة على إلغائه من مناهج دراسة تدريب المعلمين فى السعودية

(*) أستاذ علم النفس بجامعة الرياض .

إلى أن يحين الوقت عندما يضع العلماء المسلمون كتباً جديدة في علم النفس قائمة على أساس المذهب الإسلامي :

وبالنسبة لسؤال الأول ، هل يجب أن يتخذ عالم النفس المسلم الممارس ذلك الموقف ؟ لو أنه فعل ذلك ، فإنه في اعتقادي يكون كمن يلتقي بمياه قدرة ويلقى معها بعدد من الأطفال الأصحاء ، وكمن يلتقي بجواهر قيمة مع الكثير من النفاية .

إن علم النفس الحديث لا يعد « غريباً » كلية : إنه بصفة عامة يتكون من التجارب المجمعّة التي أجراها أشخاص حول أشخاص آخرين : وقد أنضج علم النفس الحديث بعضاً من تلك التجارب لأساليب من الملاحظة والتجربة والقياس تعتبر أكثر دقة . وإننا سوف نجد أفكاراً ترجع في تاريخها إلى أرسطو وغيره من الفلاسفة اليونانيين حتى في فروع مثل نظرية التعليم الحديث . وإننا سوف نجد الكثير مما قدمه المفكرون الشرقيون على مدى العصور ، في مجالات مثل الشخصية ، وعلم النفس الاجتماعي وحتى العلاج النفسي ، بالرغم من أن ذلك قد لا ينسب جميعه إليهم . ومن ضمن ذلك فإننا سوف نجد عدداً من أسلافنا المسلمين مثل (ابن سينا) في مجال العلاج النفسي والطب النفسي ، (وابن خلدون) في الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي . (وابن سيرين) في تفسير الأحلام (والغزالي) (والمحاسبي) في دراسات الشخصية . وهكذا فإن بعض الأطفال الذين سوف تقوم بالقائهم عن خطأ قد يكونون من أقاربنا نحن .

وعلاوة على ذلك ، فإن علم النفس الذي يتبع الأسلوب العلمي الحديث ، بالرغم من أنه نتاج المدنية الغربية ، قد كون الكثير من الأفكار والممارسات المفيدة التي لا تستطيع أية دولة أن تستغنى عنها تماماً إذا كانت راغبة في تطبيق التكنولوجيا وتطوير نظمها التعليمية والطبية .

إن اختبارات الذكاء مثلاً ، تعد تقدماً مفاجئاً في قياس القدرات الإنسانية . وإنه ليس من الممكن إنكار قيمتها في التعليم ، والصناعة والمجالات

الأخرى : ولقد كانت تستخدم في السلم والحرب وتقدم فوائد عظيمة :
وتقوم أنواع أخرى من الاختبارات بقياس المهارة البدوية ، والاتجاهات ،
والإضطرابات العاطفية وغير ذلك من المتغيرات . وإنه قد تم ابتكار أجهزة
خاصة للكشف عن التغيرات العاطفية في الإنسان التي تستخدم بنجاح في
كشف الكذب وغير ذلك من الأغراض .

وبالتأكيد فإنه توجد بعض الاختبارات التي فشلت في الحصول على
شرعية وثقة حقيقية حتى في بيئتها الغربية ، بالرغم من شيوعها بين الإكلنيليين
مثل اختبار رورشانكن لبقعة الحبر وغير ذلك من الأساليب الأخرى المماثلة
التي يطلق عليها الأساليب الإسقاطية . وبالطبع تكون مهمة عالم النفس المسلم
أن يقرر بالنسبة لاختيار النوع الصحيح من الاختبارات وأن يقوم بتبسيطها
ومطابقتها مع بيئته الإسلامية . وقد يكون من المفروض في الكثير من الأحيان
إجراء مطابقة أكبر مع كل من الأنماط الحضارية المختلفة التي قد توجد في
الدولة الإسلامية ذاتها .

وإنه من الهام بالنسبة لعلماء النفس المسلمين أن لا يعتمدوا فقط على
تكيف الوسائل القياسية المتوفرة أمامهم ، بل يجب عليهم أن ينزعوا إلى
الابتكار والثقة بالنفس التي تمكنهم من استعمال أساليب ومبادئ التقييم
حتى يخلقوا أساليبهم القياسية الخاصة بهم . وهم يستطيعون أن يختاروا مقياس
المتغيرات الجديدة الخاصة بالمسلمين ، وهكذا يقدمون مساهمتهم الذاتية في
علم النفس ويحطمون قيد الإستعباد العقلي من الغرب . وبالرغم من أنه قد
توجد حالات نادرة لعلماء النفس المسلمين الذين ابتدأوا بالفعل في هذا
المنوال ، فإن تلك المهمة في الحقيقة ليست بمهمة أفراد قلائل ، بل إنها يجب
أن تلقى على عاتق جماعة من المسلمين الذين يستطيعون أن يقارنوا بين الأشياء
وينسقوا جهودهم حتى يقوموا بتنفيذ تلك المهمة الشاقة .

وتحتاج البلدان المسلمة أيضاً إلى مساهمة علم النفس في مجال التعليم :
فهو واحد من المجالات الملائمة للبحث العلمي التجريبي والبحث ويعد أيضاً
واحداً من المجالات التي يوجد بها القليل ، أولاً يوجد أي مكان على الإطلاق

لنظريات التأملية المتعارضة مع الدين : ولقد تم إجراء أبحاث ممتازة على الحيوانات والإنسان لإجابة أسئلة مثل طبيعة التعلم ، والدوافع وتعزيزها ، وتحويل التدريب من مجال إلى آخر ، وطبيعة التذكر وأسباب النسيان وغير ذلك من المواضيع المماثلة . إن واضعي نظريات التعليم والتجريبيين قد عاونوا على إحداث ثورة في المدارس . وهم قد نجحوا كثيراً من خلال معاونة علماء النفس التربويين الآخرين في وضع التأكيد على أهمية السعي إلى تحقيق أساليب أفضل للتعليم . وهم قد طوروا أيضاً عدداً من الوسائل والأساليب المفيدة مثل الوسائل التعليمية التي تستخدم فيها البرامج ، والوسائل السمعية - البصرية مثل الأفلام ، والنماذج ، والتليفزيون وغير ذلك من التجارب المباشرة التي تعاون الطفل على التعلم بالممارسة :

وإن الإنسان يشعر بوهن العزيمة عندما يرى مدارسنا التقليدية وأساليبنا التعليمية البائدة وقد نجحت فقط في تكوين مفكرين من أجيالنا من الناشئة المسلمين غير قادرين على إصدار الأحكام ولكنهم قادرون فقط على الحفظ والترديد . وللإستفادة التامة من علم النفس في هذا الشأن ، فإنه بالطبع سوف يكون من الضروري بالنسبة لعلماء النفس التربويين المسلمين أن يعملوا على تطوير وسائلهم وأساليبهم لتطبيق النظريات والمبادئ التي أثبتت جدارتها في الغرب . ويجب أن أقول مرة ثانية ، إن تلك تعد مهمة جمع من علماء النفس المسلمين بالتعاون مع عدد من هيئات علم النفس في البلدان الإسلامية :

لقد كونت نظم العلاج النفسي والطب النفسي أيضاً أساليب ذات كفاءة لمعالجة المعاناة النفسية ، وبالرغم من أن الفلسفة التي تقوم تلك الأساليب على أساسها قد تكون متعارضة مع الدين - على الأقل بطريقة ضمنية محدودة - فإن الأساليب المفيدة للغاية التي نشأت عن تلك الفلسفة قد حازت على نوع من الاستقلال الذاتي المحايد .

وكما ذكر من قبل ، فإنه قد ثبت بمعاونة التجارب الضابطة ، أن علاج السلوك الذي يقوم على أساس نظرية التعلم وعلم النفس التجريبي ، يعد علاجاً فعالاً للغاية لبعض الاضطرابات مثل ردود الفعل الفوبائية والمفرطة

إلى درجة غير سوية ، والاختلال الوظيفي الجنسي . وإن معالج السلوك يعتبر مثل الفن في عمله ، فهو يهاجم الأعراض ذاتها بدون أن يتعرض للاشعور أو التفسيرات الجنسية مثلما يفعل المحلل . وهو يعتبر الاضطرابات العصبية كعادة مكتسبة ويعاون المريض على التخلص منها وعلى اكتساب عادات أخرى بديلة قابلة للتكييف . ويعد علاج السلوك بصفة رئيسية - في نظريته وتطبيقه - كأسلوب للتعليم أو التخلص من أشياء تم تعلمها بواسطة التكيف أو اللاتكيف . وإنه سوف يكون من المؤسف أن لا تتم الاستفادة من تلك الأساليب في أى من البلدان الإسلامية بزعم « .. أننا لا نحتاج لأى شيء من علم النفس الغربى الكافر في مجتمعنا المسلم » .

وفي الحقيقة إن عالم النفس المسلم الممارس يستطيع أن يخرج عن طريقه المرسوم ويستخدم أساليب العلاج النفسى تلك في سبيل الإسلام . وهو سوف يكون مختلفا عن علماء النفس المسلمين الموجودين في جحر الضب . في أنه لا ينظر إلى المريض أو أسلوب العلاج النفسى من خلال وجهة نظر مدرسة العلاج الفكرية التى تلقى تدريبه بها . حيث أنه يدرك أن الشخص الذى ينشد العون هو شخص مسلم له مشاكله الخاصة المنفردة به والمتأثرة بالنمط الحضارى المعين الذى يعيش به .

لقد وجدت دائما أن إيمان مرضاى بالإسلام يقدم عونا كبيرا في علاجهم . وقد أحيلت إلى مريضة مغربية في ١٩٦٥ إلى قسم الطب النفسى العصبى في المستشفى التعليمية لجامعة الرباط ، وكانت تشكو من عدد من الأشياء ، من بينها القلق العام ، ومشاعر بعدم التكيف والاكتئاب ، ويوجد الوصف لحالتها ولأساليب العلاج التى استخدمها المؤلف معها لإضعاف الحساسية والتى كانت تعد حديثة في ذلك الوقت بالتفصيل في مراجع أخرى (٢٤) ولكن ما يعيننا هنا هو أنها قد أدخلت المستشفى مرتين على مدى عام تقريبا وعرضت فيما بينهما على معالج بدائى من أبناء البلدة . ولكنها لم

(٢٤) م . بدرى ، الأسلوب الحديث لإضعاف الحساسية بالنسبة للقلق المعمم وردود الفعل

الفوبائية ، جريدة علم النفس ، ٦٥ ، ٢٠١ - ٢٠٨ .

تحصل على أية فائدة سواء من العلاج النفسى التقليدى أو من العلاج النفسى الحديث للأفراد والجماعات أو من الحبوب المهدئة . وفى إحدى الجلسات الجماعية كنت أقوم بتلاوة سورة من القرآن حول غفران الذنوب كتدعيم معنوى لأحد المرضى الذكور الذى كان فى سبيله إلى مغادرة المستشفى :

« وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين . الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين . والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون » (٢٥) .

وقد استجابت لذلك بانفعال غير متوقع وانهمرت دموعها . وبعد ذلك طلب منى الدكتور حبيب ، رئيس المعالجين النفسيين ، أن أتولى علاجها . وداومت على تلاوة الآيات القرآنية لها التى تتناول مسألة غفران الله لجميع الذنوب وشرحت لها جميع ذلك فى لغة مبسطة . وقد كانت تلك هى بداية لاعتراف عاطفى وتحسن سريع للغاية من خلال تطبيق الوسائل العلاجية السلوكية :

وقد كان تعليق دكتور حبيب بعد ذلك التحسن المثير الواضح هو : « لقد احتفظت دائماً بنسخة من القرآن الكريم فى مكتبي بالمستشفى على مدى السنوات الثلاثة الماضية . ولكنه لم يخطر ببالى أبداً فى أى وقت أن أتخذة كوسيلة علاجية لأى من مرضاى » .

وقد كانت هناك مريضة أخرى سودانية تملكها النزعة الوسواسية العصائية المألوفة باختزان الأوراق المهمة وتكرار الصلاة مراراً إلى حد الانهاك . وكما هو معروف ، فإن المسلم يجب أن يؤدى الصلاة خمس مرات كل يوم ، ويحتاج ذلك إلى ٥ أو ١٠ دقائق لكل صلاة ، ولكن هذه المريضة التعسة كانت تقضى ساعات كاملة كل يوم وكلما كانت على وشك إتمام إحدى الصلوات إنتابها الشك فيما إذا كانت قد أقامت الشعائر على الوجه

السليم ، ومن ثم تبدأ من جديد . وقد تعيد لتلك العملية إلى أن تصبح منهكة تماما . وقد ذكرت أنها لا تهتم بأعراض اختزان الأوراق ولكنها كانت راغبة تماما في التخلص من متاعبها المتعلقة بتكرار شعائر الصلاة . وفي الواقع إنني عندما رأيتها للمرة الأولى كانت تقوم بأداء الشعائر التي ابتدعتها في محاولة بائسة لضمان إتمام الصلاة على الوجه الصحيح .

وقد يكون من الحدير بنا في ذلك الموضوع أن نذكر ملاحظة عن هؤلاء الذين يؤمنون بالمفهوم الفرويدى الذى يشير إلى الدين بأنه هو العصاب العالمى المفرط للجنس البشرى . إن مثل هؤلاء الناس قد فشلوا في إدراك أن الإنسان قد صاغ جميع أوجه حياته الاجتماعية في شكل شعائر ، إن الشعائر الدينية ليست هى النشاط الإنسانى الوحيد المصاغ في هذا القالب ، إن هناك ما هو أخطر من ذلك ، وإنني أوجه الحديث إلى علماء النفس المسلمين ، إنهم قد فشلوا في إدراك الاختلاف الواضح بين هؤلاء الذين يندمجون في شعائر مثل الصلاة إلى حد فقدان أنفسهم في نشوة فائقة الحد ، وبين الذين تملكهم النزعة الوسواسية مثل مريضتنا هنا ، التي قد تصل إلى حد كراهية الصلاة ولكنها لا تستطيع أن تمنع نفسها من تكرار شعائرها . وإنه — حقيقة — ليس من العدل ومما يتنافى مع العلم أن نقيم جميع تلك الأنواع تحت عبارة واحدة ، وهى الإفراط إلى درجة غير سوية .

ولنعد إلى مريضتنا التي يملكها وسواس الصلاة . لقد عرضت أولا على عالم نفسى سودانى يميل إلى التحليل النفسى وأجرى تطبيقه في حالتها ولكن بدون نجاح . وقد كان الطبيب النفسى الذى أحالها إلى قد استخدم جميع أنواع الأدوية ، والمعالجة بالتنويم الكهربائى بدون أى تحسن بالنسبة للنزعة الوسواسية في أداء الشعائر . ولقد جربت أولا أسلوب العلاج الكلاسيكى للسلوك ، من البغض الشديد إلى أسلوب إضعاف الحساسية ولكن النتائج كانت مخيبة للآمال . وعلمت حينئذ أن النزعة الوسواسية العصابية تمثل اضطرابا من الصعب علاجه ، وإن أكثر الأساليب السلوكية فعالية بالنسبة له

هو منع المريض من أداء شعائره بصرف النظر عن مشاعر القلق الشديد التي سوف تكون لديه خلال فترة العلاج . فإننا مثلاً « نجبس » المريض الذي يمتلكه وسواس غسل الأيدي في غرفة ليست بها أى مياه جارئة . ولكن هل أستطيع أن أمنع مريضتي عن الصلاة ؟ لأننى لا يمكن أن أقبل ذلك ، ولا يمكن أن تقبله مريضتي ، أو عائلتها أو المجتمع ككل .

وعندما شرحت لها القواعد الإسلامية للصلاة ، وجدت أنها عندما تتبع الإمام في الصلاة فإنها لن تتحمل أية مسئولية للصلاة . إذ أنها سوف تردد فقط حركات الصلاة وراء الإمام وتستمع فقط إلى آيات القرآن إذا كانت الصلاة تتم بصوت مرتفع لقد شرحت لها تلك القواعد بالتفصيل وطلبت منها أن تتأكد من ذلك بعرضها تلك القواعد على المشايخ المسلمين المطلعين . ثم طلبت منها بعد ذلك أن لا تقوم بأداء أى صلاة بمفردها . لأنه لا يوجد كهنوت في الإسلام ومن الممكن أن يقوم أى شخص بالعمل كإمام في الصلاة . ولحسن حظها أننا كنا في ذلك الوقت نقرب من شهر رمضان الذى تأتى في خلاله النساء المسنات المهتمات بالأمر إلى المساجد لحضور صلاة التراويح الاختيارية الطويلة . ولقد طلبت منها أن تحضر في أحد المساجد في أم درمان التى يرتل فيها الإمام القرآن خلال الصلاة بطريقة جميلة ومؤثرة . ولقد كنت أودى صلواتى في نفس المسجد كل مساء مع والدها وكنا نتابع الصلاة بأكملها . والى تحتاج إلى أكثر من ساعة لإتمامها ، وقد كنا أحيانا بعد إنهاؤها نجتمع اجتماعات قصيرة للتحادث ، وفي نهاية شهر رمضان اختفت تماما تلك النزعة الوسواسية لتكرار شعائر الصلاة في حين أن أعراض ادخار الأوراق الغير متصلة بالأمر قد بقيت كما هى .

ومع أفول التحليل النفسى في الغرب ، يستطيع المعالجون النفسيون الإسلاميون الاستفادة من إكتشافات المدارس الفكرية الجديدة التى تدين باتجاه نظرى إيجابى تجاه الدين ولديها نظام بسيط وفعال للعلاج . ولعل مدرسة فرانكل للعلاج العقلى هى أكثر تلك المدارس بروزا . وقد كان مؤسسها طبيباً نفسياً ، وكان سجيناً في أحد معسكرات الاعتقال النازية . لثلاث سنوات .

ولقد كون نظريته وعلاجه من خلال المعاناة التي عاناها ، وتحملها وشهدها في تلك المعسكرات .

وهو يسأل مرضاه اليائسين ، ... « بما أنكم تجدون حياتكم تعسة للغاية فلماذا لا تقتلون أنفسكم ؟ » ومن إجاباتهم التي كانت أمثلة منها : حب الطفل ، أو الأم ، أو الزوج ، أو التكريس لعمل ، أو لحزب معين ، استطاع دكتور فرانكل أن يجمع تلك القوى الدافعة التي تعطي معنى لحياة مرضاه وأساسا لوجودهم النفسي والروحي . ولقد تمثل شعار تلك المدرسة في كلمة نيتزش المعروفة « إن من يكون لديه سبب للعيش في الحياة يستطيع أن يتحمل تلك الحياة بأي كيفية تقريبا . » (٢٦) وبالنسبة له فإن السبب الرئيسي لانفجار الإضطرابات العصبية المعاصرة هو إحباط إرادة الإنسان الحديث في سعيه وراء المعنى ، لقد حرمت الحياة الحديثة الإنسان من إيجاد معنى حقيقي أو غاية يحيا في سبيلها .

وكما هو متوقع ، فإن مدرسة فرانكل قد أعطت منزلة هامة للدين لأن الدين كما يقول : هو القوة العظمى التي تعطي معنى لحياة الإنسان وحتى لمعاناته . ولنقرأ ما قاله حول دور الدين في معسكرات الاعتقال :

« إنه حالما ينشأ الاهتمام الديني للمساجين ، فإنه يكون أكثر الأشياء التي يمكن تصورهما إخلاصا . فقد كان عمق وقوة العقيدة الدينية دائما ما يدهش ويؤثر في القادمين الجدد . وقد كانت أكثر الأشياء إثارة للعاطفة هي الصلاة المرتجلة والصلاة العامة التي كان يتم أدائها في ركن من الكوخ ، أو في ظلام العربات المغلقة المخصصة لنقل الماشية والتي كانت تقلنا في طريق عودتنا من مواقع العمل ، ونحن متعبون وجائعون ومجمدون من البرد في ثيابنا الرثة . » (٢٧)

وهكذا ، فإن فرانكل قد اتخذ اتجاهها عكسيا لفرويد تجاه الدين . وهو ينتقد بقسوة واضعي النظريات الدينية يؤمنون بالتحليل النفسي والذين يشرحون

(٢٦) ف.إ. فرانكل ، بحث الإنسان عن المعنى ، هولدر وستوجتون ، لندن ، ١٩٦٤ .

(٢٧) فرانكل ، نفس المرجع ، ص ٣٣ .

جميع ألواع الأنشطة الإنسانية ، وحى أبلها وأكرها إنسانية ، بلغة الدوافع
اللاشعورية الدنيئة والإجراءات الدفاعية . وإن الاقتباس التالى يعاوننا على
تصوير ذلك جيدا :

« إن سعى الإنسان للبحث عن المعنى يعتبر دافعا أساسيا فى حياته ، وليس
« تبريرا ثانويا » للدوافع الغريزية . وإن ذلك المعنى يعتبر شيئا فريدا وخاصا
لأنه لا يحصل على دلالة التى ترضى رغبة الإنسان إلا إذا توصل إليه ذلك
الإنسان هو نفسه . ويوجد بعض المؤلفين الذين يجادلون بأن المعانى والقيم
ليست بشيء سوى إجراءات دفاعية ، وتكوينات عكسية ، وإملاءات » ،
ولكن بالنسبة لى ، فإننى ما كنت أرغب فى الحياة فقط فى سبيل « إجراءات
الدفاعية » ، وما كنت لأموت فى سبيل تكويناتى العكسية ، ولكن الإنسان
يستطيع أن يعيش ، بل وأن يموت فى سبيل قيمه ومثله العليا » (٢٨) ،

وإذا كان مثل ذلك الطبيب النفسى قادرا على إدراك أهمية المثل العليا
والقيم الدينية ، وهو الذى يعيش فى المجتمع الغربى المادى ودياناته اليهودية
والمسيحية السائرة تجاه الانحلال ، واستطاع مع ذلك تكوين مدرسة ناجحة
للعلاج النفسى على أسس قيمية ، فأى عذر يوجد لدى علماء النفس المسلمين
لاستمرارهم فى ترديد الآراء الإلحادية لفرويد أو علماء النفس الآخرين
الذين يوجدون فى مجتمعات أقل إلحادا نسبيا . وإذا كان الإنسان ، كما يبشر
علم النفس ، هو نتاج العوامل البيولوجية ، والنفسية والاجتماعية ، فإن
الإسلام ، الذى يلعب بوضوح ذلك الدور الرئيسى فى حياتنا النفسية والاجتماعية
يجب أن يمنح الشخص المؤمن شخصية فريدة به . إن علماء الإسلام ، من بين
علماء النفس والعلماء الاجتماعيين عليهم مسئولية عظيمة فليتحملوها . فهم
يجب أن يقوموا بتكوين نظريات خاصة بهم للشخصية ، ومدارس للعلاج
تنبع من كياننا الإسلامى الحقيقى .

إن للإسلام تأثيرا روحيا ونفسيا على عامة المسلمين أكثر مما نعتقد . لقد
وجدت أن المشاعر الأساسية بالذنب التى يشعر بها الكثير من المرضى من

المسلمين ترتبط في التحليل النهائي بعلاقتهم مع الله . إن ذلك الإيمان الراسخ الغامر بالخالق ، الكلى القدرة ، العليم ، الرحيم ، حتى في قلوب المسلمين الذين لا يطبقون تعاليم الإسلام يعد ظاهرة لا يستطيع أن يتخيلها إلا القليل من الغربيين أو المتغربين . ونستطيع أن نرى تلك الظاهرة حتى في المرضى من مدمني الشراب والعقاقير ، الذين يعتبرون من الآثمين طبقاً للإسلام : وذات يوم كان هناك شخص سوداني مدمن شراب وكان يعالج في القسم النفسى في مستشفى الخرطوم . وقد سألته إذا ما كان يؤمن بالله أم لا . فابتسم وأخذ نسخة صغيرة من القرآن من درج المنضدة الخاص به في المستشفى ، وقال « إننى لا أستطيع النوم لو لم أقم بتلاوة بعض منه . إننى لدى خوف مرضى من الطائرات ، وطالما أكون مرتفعاً في الهواء فإننى أتلو الآيات القرآنية وأضع القرآن الكريم فوق صدرى ، خاصة عندما تبدأ الطائرة في الاهتزاز » : وضحك وقال « وإننى أيضاً لا أبتدىء في الشراب قبل أن أقول « بسم الله الرحمن الرحيم » وبالرغم من أن ذلك في حد ذاته يتعارض مع الإسلام ، فهو يظهر ارتباطه بالإسلام بالرغم من أفعاله الآثمة . ولا يعتبر هذا الشخص غريباً .

إن الأمة التى تدين بهذا المذهب الراسخ والأسلوب الفريد في الحياة ليس من الممكن أن تستمر في السعى وراء النصح والتوجيه في الأمور المتعلقة بعلم النفس مثل شخصية الإنسان ، وأسباب شقائه ، وكيفية علاجها ، من أناس ليس لديهم فكرة عن عمق وتأثير الدين على متبعيه . إن من يستطيع أن يقوم بذلك فقط هم المسلمون أنفسهم ، أى جماعة من علماء النفس الإسلاميين .

لقد قمت حتى الآن بمناقشة بعض الميادين المفيدة في علم النفس الحديث التى يستطيع العلماء المسلمون أن يقوموا بتكييفها وقبولها . ولكن ماذا عن تلك الميادين مثل التحليل النفسى الذى يدين بنظرة عدائية للدين ويضع مفهومًا مشوهاً للإنسان . هل تحذف تلك المادة من المناهج الدراسية في جامعاتنا المسلمة ؟ . قد يدهش القارئ للإجابة بالنفى على هذا السؤال : إن الدول الإسلامية لا تستطيع أن تعزل نفسها عن المدنية الغربية الحديثة ، وأثرها

الضار ، ولكننا نستطيع أن نقوم « بتطعيم » طلبتنا المسلمين ضد « الإصابة » بمرض اعتناق السمات الغربية . مثلاً ، إذا لم ندرس لهم التحليل النفسى ، فإنهم سوف يشاهدون الأفلام التى تعرض تلك الأوجه الكريهة للنظرية بطريقة مثيرة ، وتجعلها تبدو كحقائق علمية ، وسوف يسمعونها فى المذيع ويقرأونها فى القصص القصيرة فى المجلات . ولهذا ، فإنه يجب تدريس مثل تلك النظرية ولكن بطريقة انتقادية حتى يتم إبعادها تماماً عن وجهات النظر الإسلامية والعلمية . وحينئذ يجب تقديم البديل المحايد ، أى النظرية الإسلامية . ومع ذلك ، فإنه يجب بذل محاولة للنظر إلى تلك النظريات بطريقة عادلة ، بالرغم من موقفها المتعارض مع الدين ، وتوضيح ما هو حقيقى وما هو زائف منها . وكما قال (أيسنك) ، فإن الأوجه الحقيقية لن تكون جديدة ، وبالتأكيد سوف يجد عالم النفس الإسلامى جذورها فى الإسلام وفى ما قدمه المفكرون الإسلاميون الأوائل والمعاصرون .

ولنأخذ نظريات فرويد حول تطور الطفل . إن المواد المتعلقة بالجنس فى المرحلة الطفولية كما تم تصويره فى تلك الافتراضات الأساسية المسلم بها مثل عقدة أوديب تعد جديدة ، ولقد تم تكذيبها بالفعل . إن أهمية الحب ، والحنان والاتجاه المتساهل مع الأطفال وعلاقة ذلك بالنمو الصحى يعتبر شيئاً صحيحاً . وبالرغم من أن ذلك كان اكتشافاً عظيماً بالنسبة للغربيين ، فإنه لم يكن كذلك بالنسبة للمسلمين . إن القرآن ، والأحاديث ، وحياة النبى محمد عليه السلام ، وتاريخ خلفاء النبى الأوائل تمتلئ جميعها بالتعليمات المباشرة والضمنية لمحث الإنسان على أن يكون حانياً ورقيقاً تجاه الأطفال ، وأن يعاملهم كأطفال وليس كبالغين صغار ، وذلك هو المفهوم الصحيح للتساهل . إن حب النبى للأطفال واتجاهه المتساهل معهم ليس له مثيل . وهو ذات مرة قد أطل وقت سجوده فى الصلاة إلى أن شعر رفاقه بالتعب . وعندما سألوه عن سبب ذلك بعد انتهاء الصلاة ، قال لهم إن حفيده كان يعلو ظهره المبارك عندما كان ساجداً وأنه لم يرغب فى القيام قبل أن يكمل الطفل لعبه .

وهو كان أيضا يحمل حفيدته الأنثى فى خلال صلاته فى الوقت الذى اعتاد فيه العرب أن يدفنوا بناتهم من الإناث وهم أحياء لأسباب اقتصادية ومعنوية ، وإن القرآن لا يهاجم تلك العادة فحسب ولكنه يعمل بقوة على اجتذاب التفرقة بين الذكر والأنثى من الأطفال .

« وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم : يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب ألا ساء ما يحكمون . » (٢٩)

إن تلك الأشياء التى ذكرناها سوف تعطى بعدا إسلاميا للنظرية الحديثة وترجع مكوناتها الأساسية إلى مصدرها الأصلى :

ويعد الجنس مجالا لاهتمامنا فى هذا الشأن . إن إمكان الجنس المبالغ فيه فى نظرية فرويد هو مكان غير صحيح . إنه يعتبر بصفة جزئية كرد فعل — بولغ فيه — لعلم الأخلاق الكاثوليكي أو الفكتورى الكابت الذى كان سائدا فى عصر فرويد . ولكن الشيء الذى يعتبر صحيحا هو ضرورة عدم خداع أو معاقبة الأطفال عند إلقائهم أسئلة تتعلق بالجنس ، بل يجب تقديم المعلومات الملائمة لهم والتى يستطيعون استيعابها . وإن أهمية معالجة الجنس كظاهرة طبيعية بيولوجية بدون وجود مشاعر مبالغ فيها من الحجل والذنب تعتبر صحيحة أيضا ، ولكنها ليست جديدة على المسلمين . إن القرآن الذى يعد مصدرنا الأعظم للتوجيه الروحى وهو أيضا مرشدنا فى المسائل المتعلقة بالثقافة الجنسية . ينبرنا وينبخر أطفالنا عن نشأة الحياة الإنسانية فى داخل رحم الأم بلغة شعرية بسيطة يستطيعون فهمها . وهو يشير إلى الجنس كهبة من الله للإنسان وأن متعته سوف تمنح للمؤمنين فى الجنة . بل وهو يكذب الأسطورة اليهودية حول الأخطار المزعومة التى قد تحدث للطفل لو أن أمه حملت فيه نتيجة وضع معين خلال الاتصال الجنىسى . ونظراً لأن جميع تلك المعلومات تأتى إلينا من القرآن ومن أحاديث النبى فإنه لن تكون هناك أية مشاعر غير ملائمة كالحجل أو الذنب

بالنسبة للجنس طالما تم ممارسته في حدود الإسلام : وقد قال النبي :

« نعم النساء نساء الأنصار لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين » (٣٠) .

وهكذا فإننا كمسلمين لا يجب أن يكون لدينا مثل تلك المشاعر الكاثوليكية المتطرفة من الإحساس بالذنب والإثم تجاه المسائل المتعلقة بالجنس والتي تعتبر السبب الرئيسي للقصور الجنسي والبرودة في الغرب (٣١) . وهكذا فنحن لسنا في حاجة لتعريفنا بمثل تلك المبادئ المنهية لفرويد أو التربويين الحديثين في الجنس ؟

وإذا رأينا الكثير من الآباء القساة التقليديين الذين لا يبدوون عاطفة أو حناناً تجاه أطفالهم في العالم الإسلامي في يومنا هذا ، وإذا صادفنا القليل من المسلمين في العصر الحديث الذين يعتنقون اتجاهات كاثوليكية تجاه الجنس ، فإن ذلك لا يكون حينئذ راجعاً إلى الإسلام ، ولكنه يكون راجعاً إلى الفشل في اتباع تعاليمه .

والآن سوف آتي إلى النقطة الأخيرة في هذا البحث ، وهي إجابتي على السؤال ، « ماذا يستطيع أن يفعله عالم النفس المسلم بالنسبة لزملائه الذين يدخلون في جحر الضب ؟ »

١٢١

وطبقاً لتجاربتي القصيرة في هذا المجال ، فإنني أعتقد أن « علم النفس » المنتمى لعلماء النفس المسلمين هؤلاء من الممكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل متميزة بالنسبة لعملية الدخول والخروج من جحر الضب . إن علم النفس وأساليبه الماهرة دائماً ما يثير الشباب من المسلمين في خلال فترة تدريبهم . وهم يكونون منفتحين للاقتراحات بصفة عامة ، ويسلمون بأفكار معلمهم وما يقرأونه كحقائق يتوقون متلهفين إلى تطبيقها على السلوك الإنساني الواقعي . ويعتقد من يعرفونهم أنهم قد أصبحوا خبراء يعرفون جميع ما يدور في عقل الإنسان وكيفية « تحليل الناس » . ويشعر الكثيرون منهم بالإطراء والسعادة بسبب تلك الهيبة التي اكتسبوها . وينزلقون بالتدريج إلى جحور الضب لأن ذلك يعطيهم

(٣٠) حديث شريف .

(٣١) ماسترز وجونس كما اقتبس بواسطة ف . بليفوا ، فهم عدم الملائمة الجنسية الإنسانية ،

كتب كورنت ، لندن ، ١٩٧٤ .

الطمأنينة والغرور : ولو أنهم كانوا مسلمين مخلصين فإنهم سوف يتجهون في تلك المرحلة إلى تكوين نظم الشخصية المزدوجة التي ينفصل فيها العقل عن العاطفة كما ذكرت من قبل ، والتي يعيش فيها الجانب الفرويدي وجانب المسلم المخلص بانسجام في نفس الجسد والتكوين النفسى .

ولكنه ، مع مرور الوقت ، وبعد متابعته الدراسات العليا ، فإنه سوف يكتشف ما الذى يستطيع أن يقوم به علم النفس حقيقة وما الذى لا يستطيع أن يقوم به ، وعندما يبدأ فى تحسس طريقه عائدا إلى كيانه كدارس مسلم فعال ، فإنه سوف يحاول عبور هوة التنافر العلمى عن طريق إقامة توافق لاصطناعى بين الإسلام ونظرية علم النفس . ومن ثم فهو قد يعلن بسعادة أنه ليس هناك تعارض خطير بين الإسلام ونظرية ينج ، أو أن القرآن يؤيد نظرية فرويد حول بنيان الشخصية الذى يتكون من « الهذا » « والذات » « والأنا العليا » . ولإثبات هذه النقطة فإنه قد يستشهد بآيات من القرآن الكريم تتحدث عن « النفس » و « النفس الأمارة » و « النفس اللوامة » وقد يحرف معانى الآيات القرآنية والحديث فى بعض الأحيان ، أو على الأقل يحاول البحث عن معانى بعيدة الاحتمال حتى يخفف إحباطه أو تنافر معتقداته :

- وإن المرحلة الثالثة والأخيرة هي المرحلة التي يدرك فيها أنه بالرغم من إمكانية وجود بعض التماثل الظاهري في بعض النواحي بين مدارس علم النفس الحديثة وبين الإسلام ، فإنهما بالضرورة يعتبران ظاهرتين مختلفتين تماما لكل منهما مفاهيم مختلفة بالنسبة للحياة ، موضع الإنسان في العالم ، ومصيره . وسوف يدرك أنه مسلم أولا وقبل كل شيء ، ثم بعد ذلك عالم نفسى ، وأنه يجب أن يضع وظيفته ومعرفة المحدودة في خدمة إيمانه وعقيدته ، وليس العكس . وإنه يجب أن يكون آمنا مع نفسه ومع الناس الذين ينشدون عونه بأن يكون صادقا معهم بالنسبة للأشياء التي في قدرته أن يقوم بها والتي ليست في قدرته . ويجب عليه أن يتغلب على إغراء تمسكه بالهالة التي تظهره « كخبير » عالم في كل ما يتعلق بالعقل الإنسانى ، وأن يستخدم وضعه الجديد في تقديم العون الحقيقى للمسلمين . وهو يستطيع أن يساهم بالكثير في تغيير نفسيتهم الخاطئة للإسلام وإعطائهم ثقة أكبر في أنفسهم وفي خالقهم ، الله العلى .

ويستطيع علماء النفس المسلمون التطور من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثالثة إذا كان لديهم أقل دافع إسلامي وإذا كان لديهم النوع الصحيح من التجارب : ولكن إذا لم يستطيعوا التطور ، ماذا يستطيع عالم النفس المسلم أن يفعل في المرحلة الثالثة بالنسبة لإخوانه الذين يكونون في المرحلة الأولى والثانية ؟
لأنني أعتقد أنه يجب أن يكرس جهوده ليحول دون الانحلال التدريجي لعلماء النفس من الشباب المتحمسين تجاه جحور الضب . وهو يجب أن يفعل ما في وسعه ليظهر نقاط الضعف في أوجه علم النفس المتعارضة مع الإسلام ، وأن يدعم أقواله بالأبحاث قبل أن يلجأ إلى الحصول على مساندة البراهين الإسلامية البحتة . حينئذ يستطيع أن يخبرهم عن ميزات مدارس علم النفس الفكرية البديلة التي لا تتعارض بتلك الطريقة مع المذهب الإسلامي .

وإذا كان ذلك العالم النفسى المسلم أستاذا جامعيا ، فإنه سوف يكون عليه أن يتحمل مسئولية أكبر في هذا الشأن . ومع ذلك فإنه قد يثير الكثير من المقاومة والعداء من زملائه الذين يؤيدون بعض مدارس علم النفس بطريقة جازمة والذين قاموا هم أنفسهم بتأمين مراكزهم في جحور الضب . وإن الكثير من هؤلاء الأساتذة سوف يشعرون بالتجرد والجهل خارج جحورهم ولهذا فهم لا يحبون من الزملاء أن يقلقوا راحتهم .

وإن الكثير من المفكرين المسلمين الحديثين لا يصبرون على هؤلاء الذين يقيمون توافقا ظاهريا بين الإسلام والنظرية العلمية والفيزيائية والكيميائية . هذا إذا تجاوزنا عن ذكر النظريات المرتبطة بالحضارة الغربية للعلوم الاجتماعية . ومع ذلك ، يجب أن يكون عالم النفس الإسلامى متساهلا ويمثل توافقاً حسناً بين علم النفس والإسلام . ويكون مثل ذلك الشخص في حالة من الصراع ، وكما قلت فإنه يحاول أن يعبرهوة التنافر العلمى بين عقيدته واهتماماته المهنية . وهو يكون في منتصف الطريق خارج جحر الضب ، ويجب أن يشجعه الإنسان على الشعور بطمأنينة أكبر خارجه . وإن الهجوم اللفظى القاسى من عالم مسلم متحمس على أفكاره قد يجعله يتصرف كضب حقيقى ويسرع عائداً إلى جحره . ومن الممكن أن يكون قد اعتقد أن أفكاره مبتكرة وأنها تخدم الإسلام بتصويرها

له كنه حديد ومن ثم فهي سوف تقابل بالثر حيب من زملائه المسلمين .
وان الصدى الذي يقابل به قد يجعله يتخذ اتجاها عدائيا للعلماء المسلمين وقد
يرفض الخروج من جحره مرة أخرى ، أو أنه قد يستمر في الولاء الكاذب
للإسلام عند التحدث عن نظرية علم النفس الغربية الغير إسلامية في حضور
علماء النفس المسلمين المتحمسين ، ولكن وجوده الحقيقي سوف يستمر في
جحر الضب ، وهو سوف يكون مثل الضب الحقيقي الذي يقطع ذيله عندما
يطارد ويشعر بالخطر الحقيقي الذي يهدد حياته ، ويندفع إلى جحره . وبالرغم
من أنه يكون في الظلام الآمن في جحره ، فإن ذيله يستمر في الاهتزاز في
الخارج حتى يندع المطارد المعتدى .

وبالطبع فإن جمعية نشطة لعلم النفس الإسلامى تعقد اجتماعات ثقافية كثيرة
تقرأ فيها المقالات ويتم نشرها وتداولها ويستطيع فيها علماء النفس المسلمون أن
يتعاونوا في إصدار جريدة لعلم النفس الإسلامى سوف يقدم معاونة غير
محدودة في تغيير علماء النفس المسلمين السلبين إلى علماء إسلاميين ممارسين
فعالين .

مع ذلك ، سوف تستمر مجموعة علماء النفس الأكبر سنا في مقاومة
التخلي عن معادلتهم . لقد مكثوا بها لوقت طويل جدا وحصلوا على مراتب
عالية من جراء ذلك . وإن البعض منهم يحبون أنفسهم أكثر أو يحبون الإسلام أقل ،
ومن ثم سوف يستمرون في نشر الخيال الفرويدى كحقيقة علمية . ولا يستطيع
الإنسان إلا أن يترك هؤلاء الأشخاص ليموتوا في جحورهم المغبرة والقبور
الملعونة التي اختاروها لأنفسهم .
« وما يستوى الأحياء ولا الأموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من
في القبور » (٣٢) .

وكالات توزيع المسلم المعاصر

الإهرام - إدارة التوزيع
شارع الجلاء - تلفون ٤٦٤٦٠ القاهرة

● جمهورية مصر العربية :

Societe cherifienne De. Distribution
et de Presse Angles. Rues Dinant
et saint seens B.P. 683 casablanca
maroc

● المغرب

الشركة التونسية للتوزيع
٥ شارع قرطاج - ص.ب ٤٤٠ - تلفون
٢٥٥٠٠٠ تونس

● الجمهورية التونسية :

- جدة - الأستاذ أحمد بايزيد ص.ب : ٩٥٠
- المدينة المنورة - مكتبة ضياء
- الرياض - الأستاذ عبد الرحمن الجريس ص.ب ٤٥٠

● المملكة العربية السعودية :

● دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب ٢٨٥٧ - تلفون ٤٣١٩٨٢ - الكويت

● دولة الكويت :

الشركة العربية للوكالات والتوزيع
ص.ب ١٥٦ - تلفون ٥٥٧٠٦ - المنامة

● دولة البحرين :

MUSLIM WELFARE HOUSE
86 Stapleton Hall Road
London N4 4QA Tel. 340 6481 U.K.

● U.K

ISLAMIC BOOKSHOP
Valby Langgade 25
2500 Valby — Kobenhagen — DENMARK

● DENMARK

ISLAMIC BOOK SERVICE
407 N. Ingalls street, Ann Arbor.
Tel (313) 994 — 5752 MICH 48104 U.S.A.

● U.S.A.

ليس المسلمون يميناً ويساراً

د . مصطفى كمال وصفي (*)

كتب السيد الدكتور محمد رضا محرم في هذه المحلة مقالا استكمالا لفكرته عن أن المسلمين يسار ويمين وتعقيباً على ردنا السابق عليه ، وجاء مقاله بعنوان « بل المسلمون يسار ويمين » ..

وقد تبين لي من مقاله الأخير هذا أن هناك خلافاً كبيراً بيننا في أصول المسائل التي يركز عليها هذا البحث . وأمر هذا الخلاف ليس غريباً في بحوث الإسلاميات المعاصرة :

ولذلك رأيت أن أعرض لأصول المسائل القابعة وراء هذا الخلاف ، لأنه يجب حسمه من جذوره بدلا من الدوران في حلقات مفرغة .

غير أننا قبل أن نعرض لهذه المسائل ، نتناول بعض الملاحظات العارضة التي أبدأها السيد الأستاذ الدكتور محرم والتي تنم عن سوء التفاهم :

وفي الوقت نفسه نغض النظر عن المسائل التي أوضحناها بما فيه الكفاية في المقال السابق ، والتي لا تحمل التأويل و سوء التفسير .

(*) نائب رئيس مجلس الدولة المصري .

بعض الملاحظات العارضة :

(١) نسب إلينا السيد الأستاذ الدكتور محرم التناقض بين ما قررناه من أن الانتماء السياسى هو واجب على المسلم وتكليف له ، ثم إنكارنا بعد ذلك حقه فى الانتماء السياسى .

والواقع أنه لا تناقض ...

فإن حقه الواجب عليه فى الانتماء السياسى : أى الانتماء السياسى إلى النظام الإسلامى .

وما ننكره عليه : هو الانتماء السياسى لغير النظام الإسلامى أو للنظم التى تدعى الإسلام وتستند إلى عقائد زائفة .

والسياق العام للمقال فى الموضوعين واضح فى ذلك وضوحاً تاماً وأرجو أن يزيد اتضاح هذه الفكرة عندما نتعرض للكلام على التوازن الدستورى فى الإسلام والأحزاب .

(٢) قال سيادته : (إن استدلال الدكتور وصفى بقوله تعالى : « إن الدين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء » هو توظيف للآية الكريمة فى غير موضعه يصادف المناقشة ولا يخدمها) « صفحة ١٩٣ » .

ولم أفهم ذلك ولم يتضح لى وخاصة بعد مقارنة بين الأسباب التى أبدأها -والتي- تعتبر منقطعية عن هذه النتيجة -سويتين- ما هو واضح من مفهوم الآية كما جاء فى كتب التفسير ...

(٣) هناك خلط كثير فى المقالة فى فهم الفردية والديمقراطية الحرة أو الليبرالية (ذات النظام الاقتصادى الرأسمالى) أدى إلى نتائج غير سليمة . ونحن نحيل فى ذلك إلى مراجع النظم السياسية والقانون الدستورى .

(٤) ليس صحيحاً ما ذكره الأستاذ الدكتور الكاتب من أنى أهاجم اليسارية من الناحية الخلقية عندما ذكرت آثار المذهبية فى أحكام الزنا .. فأننا أعلم أن فى الناس زناة فى كل همطك وهم مكانهم ولم أزد أن أخضع البلاد

الشيوعية بظاهرة الزنا : ولكنى أقول إن بعض النظم تتسامح في الزنا ولا تحاربه إلا في حدود معينة بينما يمنعه الإسلام ويمنع وسائل الاقتراب منه . وقد فصلت القول في الأسباب التي جعلت أحكامه تختلف في النظام الديمقراطي الحر عنها في النظام الاشتراكي عنها في النظام الإسلامي .

١ - الغزو الفكري للعالم الإسلامي

وأول ما نتعرض له من الموضوعات التي أدت إلى الخلاف في الرأي ، هو تقرير أمر واقع هو أن العالم الإسلامي يتعرض لغزو فكري من أصحاب المذاهب والنظم الأجنبية .

فالواقع التاريخي أن العالم الإسلامي كان وحدة مترابطة في عهد الدولة العثمانية . وكان الرباط الواضح بين دويلات هذا العالم هو الرباط الإسلامي .

فلما ضعفت الدولة العثمانية سارعت الدول الأجنبية لإرساء أقدامها ونفوذها في العالم الإسلامي ، وعمدوا إلى ترويج شعارات غير إسلامية ليستبد لها أهل هذه المنطقة بشعار الرابطة الإسلامية ، وذلك كإحياء النعرة القومية أو الأصل التاريخي أو العروبة لتحل محل الجامعة الإسلامية التي تربط هذه الدول ببعضها .

ثم تطور الأمر تطوراً خطراً وذلك بتنازع الكتلتين الغربية والشرقية (الرأسمالية والشيوعية) على احتلال هذه البلاد بنفوذها وأفكارها ، وبعد أن لم يعد ثمة محل للاحتلال العسكري والاستعماري بسبب ما ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة من منع ذلك . استبدلت الدول الكبرى بهذا النوع من الاحتلال الاقتصادي أو الثقافي الذي يخضع الدول الصغيرة لها .

وعمدت الدول الغربية (الرأسمالية) إلى تطويق الاتحاد السوفيتي والبلاد الشيوعية بحزام يمنع من أن يكون لهذه الدول نافذة على العالم وذلك بإنشاء حلف الأطلسي وحلف سعد آباد وخلف بغداد .

وأصبح من الجوهري أن تسعى كل من الكتلتين إلى بث نفوذها في منطقة الشرق الأوسط لأنها المنفذ إلى إفريقيا وجنوب آسيا ومنها إلى سائر أنحاء العالم .

ومن هنا كان الصراع رهيباً ومميتاً بين الكتلتين حول اجتذاب أهل منطقة الشرق الأوسط كل إلى جانبها .

فعمدت الكتلة الرأسمالية إلى استعمال مظاهر الحرية واتباع الأديان السماوية للقول بالتقارب بين الإسلام وبين هذا النظام .

وعمدت الكتلة الاشتراكية إلى مظاهر النظامية وإعلاء المصلحة العامة للقول بأن الاشتراكية من الدين الإسلامى أو أن الاشتراكية إسلامية .

وبذلك قامت حرب ضروس في هذه المنطقة بين الكتلتين لاستقطاب أهلها وتعاطفهم كل إلى جانبه مما يسهل احتلال هذه المنطقة اقتصادياً وفكرياً برضاها .

والواضح لنا أن الأستاذ الدكتور محرم — مع الاحترام — ليس على تمام الاطلاع على هذا الصراع وإلا لما أيد الانتشار الاشتراكى أو الشيوعى في العالم الإسلامى بملاحظاته التى أبداها في أول مقاله (صفحة ١٧٩ وما بعدها) بقوله : « ما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليسارى ... » .

وبقوله : « وإذا كان التفاعل الفكرى والتعامل التنظيمى محتملاً بحكم الواقع المعاصر الذى نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتى المسلم واليسارى تصبح ظاهرة طبيعية بل ضرورة حتى لا تصيبه حالة فصام حضارى ... » .

وبقوله أنه « في ساحة الفكر الإسلامى يكاد يسود تسليم بأن المصالحة قائمة بين الإسلام وبين اليمين السياسى » .

وهذا التأييد للفكر اليسارى يقوم على مزاعم لا أساس لها من الواقع . كما أنه ضار بالقضية الإسلامية أشد الضرر .

فالواقع أن الفكر اليسارى — الاشتراكى والشيوعى — هو فكر خاطيء وضار بالمجتمع . بدليل ما ذكره الكاتب نفسه بقوله : « إن أيديولوجيات القرن

التاسع عشر التي تنسب إلى اليسار لحقتها في النصف الثاني من القرن العشرين

تغييرات أساسية توشك أن تذهب بالكثير من ملامحها التقليدية » (ص ١٨٢

من مقاله) .

فلولم تكن أسس هذه النظم مهتزة مترددة لما احتاجت إلى الترتيق والترميم
الشامل في أقل من مائة سنة .

فإن الدين منذ ظهوره بنزول آدم عليه السلام قام على حقيقة واحدة هي
الأركان الخمسة من التوحيد والصلاة والصيام والصدقة والحج - وإن اختلفت
الشعائر في ظاهرها وفي حسن المعاملة وتحريم أمور اتفقت عليها الأديان .

ومنذ ذلك العهد وهو كالصخرة الأبدية الثابتة ، تهاجمها أفواج الأمواج
المادرة المتلاطمة وهو كما هو ثابت لا يتغير .. فكم من دعوى قامت باسم
التجديد وتغير الظروف واتهام أهل الدين بعقم التفكير منذ بدء الخليفة ،
وانقشعت وانتهت والدين ثابت كما هو . وسرى أن الشيوعية واليسارية ستنقشع
حتماً وتنتهى وتموت والدين كما هو ، فإن التعديل هو بداية الفناء .

وهذه النظم اليسارية تقوم على أسس مخالفة لطبائع الأمور ولذلك فهي
تسبح ضد التيار فلا تلبث أن يدركها الإنهاك وتموت .

إن هذا النظام يقول بتحويل الناس إلى شغالين بلقمة العيش عند دكتاتورين
متحكمين يتصرفون في الناس حتى بغسيل عقولهم وتغيير نفسياتهم ليصبحوا
يساريين بالإكراه ووسائل القمع .. وهو يلغى نظام السوق والتعامل الطبيعي
والأسس الطبيعية للحياة ليستبدل نظمه الاصطناعية المتحكممة بنظم الغرائز
الإنسانية الصالحة.

إن هذا النظام يحمل الناس على حزب واحد يجبرون عليه لتأييد الزعماء
الدكتاتوريين ويصادر حرياتهم مصادرة تامة وينزل بهم إلى حضيض الآلات
وبهائم القطيع وينزل على الناس أفطع أنواع التصفيات الدموية والاضطهاد .
وكفى ما سمعته في مؤتمر الأقليات الإسلامية في لندن (٢٤ / ٢٨ يوليو
عام ١٩٧٨) من أنواع النكال التي صبها على رؤوس المسلمين في الاتحاد
السوفيتي حتى فتنوهم عن دينهم ..

إن هذا النظام يستعمل الأغلبية العددية للعمال تحت ضغط الكوادر ورؤساء النقابات المأجورين ومراقبات جاسوسية صارمة وضغوط اقتصادية قاسية ، ولذلك تظهر على قمة من الحطام البشرى المنهك المغلوب ..

فهل يتمسك الأستاذ الدكتور رضا بعد ذلك بأنه من المحتم المفروض على المسلم أن ينطوى تحت هذه النظم الفاسدة التي يتضح فشلها على مر الأيام ؟ .. وهل نستسلم لأعداء الدين ونملكهم رقابنا بهذه الحجج المادية الواهية التي أبداهها السيد الأستاذ الدكتور رضا ؟ ..

ويؤسفني أن ألمس في كلام سيادته نوعاً من التفكير المادى الغريب . ومهما كانت درجة المخاملة والتقدير الشخصى ، فإن تناول الموضوعى لهذه المسألة يحتم علينا تسجيل هذه الملاحظة . فهو يقدر أن المسلم الذى يتمسك بالإسلام «تصيبه حالة فصام حضارى نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية وبين إدراكه اليومى لسلامة المعطيات اليسارية» .

ويقول بأن التمسك بالدين يؤدي إلى الحيلولة دون « العمل على التغيير إلى ما هو أفضل والدفاع عما هو قائم أو بين الانفتاح على خبرات العصر ومنعطيته والانغلاق على التراث القديم والاكتفاء باجتراره دون وعى وبغير فاعلية .. » والاهتمام بالقضايا العقيدية المجردة دون الأمور العملية ؟ ... (صفحة ١٩٩ من مقاله)

وأنه يؤدي إلى « الرفض العصبى لكثير من التصورات الحديثة » ص ٢٠١ ويقول : « ولكننى أثبت هنا واحدة من الظواهر الأساسية التى تحول بين التصورات الإسلامية وبين معايشة الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه ، وتمثل تلك الظاهرة فى العجز عن نقل تصوراتنا من دنيا التجريد إلى دنيا الواقع (؟) فنحن أحياناً لا نختلف حول تقرير الحقوق وإثبات الحريات على مستوى القول ، ولكننا نبدو كأن الاتفاق مستحيل على مستوى الفعل » (ص ١٨٥) .

ويقول « والمقولة الحماسية التي نتملق بها أنفسنا صباح مساء حين نعلن أن (الإسلام صالح لكل زمان ومكان) لا تستقيم ما لم تؤسس على الاجتهاد المتجدد ... » (صفحة ١٩٦) .

فهذه الأقوال لا تنم عن تقدير حقيقى للإسلام ونظامه ، وتصف أنصاره بالتعصب والسلبية والجمود .

يضاف إليه ما برر به انطواء الإسلام فى الركب اليسارى لأسباب نفعية ، ولجورد الخضوع لصاحب الغلبة ولو كان عدواً للدين ولو كان تغلبه بأساليب خريكية يقبض بها على ناصية العمال .

ومن جانب آخر هو يضيف أن عداوة المسلمين لليسار سببها مصالحهم لليمين السياسى (صفحة ١٨١) .

وهذا القول شعور بحدة النزاع بين الكتلتين اليسارية واليمينية فى العالم الإسلامى ، فهو يقول : « ومثل هذا الارتباط المزيف بين الإسلام واليمين السياسى يؤثر بغير شك على التعامل الإسلامى السوى مع اليسار السياسى » .
(صفحة ١٨١)

صحيح أن هناك حكومات ترتبط ببعض دول الكتلة الغربية ولكن هناك أيضاً حكومات أخرى تنطوى تحت جناح اليسارية . والمسلم الحق لا يؤيد السياسة المبنيّة على هذه المصالحات الغربية أو الشرقية لأن للإسلام خصائصه المستقلة عنهما وهو ينصر الإسلام لذاته لا لأجل اليسار أو اليمين ونحن نرى أن الاتجاه اليميني بدوره هو اتجاه أناي يخالف أصول الإسلام مخالفة جوهرية .

٢ - الأيديولوجية

إن الموضوع الذى نعالجه هنا هو من موضوعات النظم الدستورية والقانون الدستورى قبل كل شىء . ولذلك يجب أن يكون تناوله فى إطار الرؤية الواضحة - أو على الأقل الكافية - لأصول هذين العلمين :

ولكن الأستاذ الدكتور محرم ينظر إلى الموضوع نظرة اجتماعية بحثية ، ويعتمد أقوال المؤرخين ونحوهم في دعم أقواله مما يخرجهم عن التصور الصحيح لهذا الموضوع أى موضوع الانتماء السياسى .

فهو يعرف الأيديولوجية بأنها « نسق الأفكار والمعتقدات والاتجاهات التى تؤسس عليها طريقة الحياة لمجموعة محدودة أو طبقة أو مجتمع » .

(صفحة ٢٠٣) .

ويعتمد كذلك القول بأن « الأفكار والمشاعر التى تشكل الأسس الأيديولوجية ، تنهض عندما تعجز المعتقدات والقيم القديمة عن تقديم التفسيرات المقنعة والحلول للمشكلات المتجددة » (صفحة ٢٠٣ أيضاً) .

ثم يصر إصراراً عنيفاً على أن الدين يختلف عن الأيديولوجية اختلافاً كبيراً ، وأن الخلاف الذى دار فى بدء الإسلام كان خلافاً سياسياً تطور بعدها إلى خلاف عقيدى بين الفرق .

والواقع أن معنى الأيديولوجية هو أنها العقيدة الشعبية والإيمان العام بتعاليم المؤسس الأول للنظام ، متى أخذت طريق التنفيذ العملى بالتخطيط والتنفيذ ..

فهى ليست مجرد أفكار ومشاعر ، ولكنها عقيدة يجاهد أصحابها فى سبيلها ويموتون لإعلانها ويفنون فيها .

وبداية القول فى ذلك أن المقرر الآن هو أن لكل جماعة غاية اجتماعية نهائية تسود هذا النظام .

فالناس يجتمعون دائماً لغرض معين ، فإذا نظرنا إلى أصغر التشكيلات الاجتماعية لوجدنا أن الزواج يتم لغاية معينة هو إقامة الحياة المنزلية اللازمة للمعيشة الإنسانية ثم ينبجبان الأولاد ، الذين يستحقون هذه الرعاية المنزلية والتربية ، وتهيئة المدخل الملائم للحياة العملية . وكل ما يتفق مع هذه الغاية الاجتماعية يكون مشروعاً ومحترماً ، وكل انحراف عنها يصيبه البطلان ويستحق الجزاء .

وكذلك الحال بالنسبة للتشكيلات والتنظيمات المختلفة التي تظهر في المجتمع سواء كانت رسمية أو شعبية ، عامة أو خاصة ، كلها تحدوها أغراض معينة ويتعرض الخروج عليها أو الانحراف فيها للبطلان والجزاء .

فإذا نظرنا بعد ذلك إلى الدول والأمم لوجدناها أيضاً ترتبط بغرض اجتماعي « But Social » أو غاية نهائية « Finalite » . وقد كانت هذه الرابطة في البداية - وبدون تعميم - هي رابطة الدم ، فكان أبناء القبيلة الواحدة أو العشيرة يجتمعون بعزوة العصبية ودفاعاً عنها . وكانت سياسة هذا المجتمع البدائي هي المحافظة على هذه الرابطة وتأمينها . ثم ارتبطت هذه الجماعات القبلية بعد ذلك بالأرض فصار دفاعهم عنها وحفظها والتقدم باستغلالها هو محور سياسة هذا المجتمع . ثم أنشأت الأرض مشاكل فنية أخرى لحاجتها إلى مهندسين وزراة وصناع ينتجون الأدوات الزراعية اللازمة ويصنعون المنتجات الزراعية ، وتجار يتداولون المحصولات والمصنوعات واحتاج هذا المجتمع المستقر إلى طرق ومواصلات وأطباء وغير ذلك فتطلب هذا المجتمع سياسة شاملة وتنظيماً عاماً لمختلف هذه الاحتياجات ولم تلبث أن نشأت احتياجات معنوية مجردة كالحرية والمساواة والعدالة وحسن التوزيع وكثير من المتطلبات المعنوية والأدبية والفنية التي شكلت نوعاً راقياً من السياسة التي تحتاج إلى فكرة معينة تكون معياراً عاماً ومناطقاً لتدبير مختلف الاحتياجات المادية والمعنوية .

وبذلك ظهرت فلسفات اجتماعية مختلفة تضع معايير الصواب والخطأ التي يجب أن يسير عليها المجتمع .

وفي الوقت نفسه ظهرت الديانات التي تضع هذه المعايير وتأمّر الناس باتباعها وتعرض مخالفها لإبطال أعمالهم وعقابهم .

وبذلك ظهرت أصول بعضها وضعى من صنع الفلاسفة والمفكرين وبعضها الآخر ديني من صنع الله تعالى .

فإذا وصلت هذه الأصول في مجتمع ما إلى حد العقيدة الشعبية العامة ، بأن اعتنقها عامة الناس وآمنوا بها وأجريت الوسائل التخطيطية والتنفيذية

اللازمة لتطبيقها فإنها تسمى - بالمصطلح الحديث - باسم الأيديولوجية .

فعناصر الأيديولوجية إذن ثلاثة : هي تعاليم مؤسس النظام ، وما يلحق بها من تعديلات القائمين على النظام بعد ذلك ، ثم الإيمان الشعبي العام بهذه العقائد ، ثم اتخاذ الخطوات العملية اللازمة لتطبيق هذه التعاليم وتنفيذها .

وليس هناك أى فارق بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية الوضعية إلا فى أن الأولى من عند الله سبحانه وتعالى والثانية من عند الفلاسفة والمفكرين .

ونحن فى الإسلام نسمى الأيديولوجية باسم العقيدة ونسمى الخطوات التنفيذية اللازمة باسم الشريعة . ولا خلاف عندنا فى أن الدين عقيدة وشريعة وأن الشريعة تركز على العقيدة .

ومن المؤكد الذى لا نزاع فيه أن كل نظام سياسى إنما يركز على عقيدة خاصة يقوم عليها وينفذها . ولقد نهت فى مقالى السابق إلى هذه الحقيقة الجوهرية ولكنها لم تحظ بالالتفات بل كان التركيز على الفرعيات التى لا لزوم لها . ولا جدوى فى أن ندور فى الفرعيات وننسى الرئيسيات ..

فالنظام السياسى لا ينفك أبداً عن العقيدة التى يقوم عليها . وهذه العقيدة هى التى تحدد الشدائير التى يقوم كل نظام سياسى على تنفيذها .

فإذا نظرنا إلى النظم الثلاثة التى يدور عليها موضوعنا ، وهى النظام الديموقراطى الليبرالى (الرأسمالى) والنظام الاشتراكى والنظام الإسلامى ، لوجدنا أن لكل منها أصولاً عقيدية يقوم كل نظام على تنفيذها .

فالنظام الديموقراطى الليبرالى (الرأسمالى) قام فى الأصل على أساس من الفلسفة الفردية التى قال بها هوبز ، ولوك وجان جاك روسو ومونتسكيو وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر ، والتى تجعل المصلحة الفردية أو الشخصية للإنسان هى الغاية النهائية للإنسان وتجعل دور الدولة هو تأمين هذه المصلحة ومنع تضاربها مع غيرها . وفى ذلك زعموا أن الإنسان كان يتمتع فى حياته الطبيعية الأولى بحقوق وحريات مطلقة فى كل شئ وكل أمر . وأنه قبل إرادته (بغير طريق عقد اجتماعى) أن يتنازل عن بعض هذه الحقوق

والحريات ولذلك قالوا إنه لا يجوز إضافة قيود جديدة على هذه الحقوق والحريات الأصلية إلا بالإرادة العامة أى بقانون يصدره مجلس نيابى يمثل الشعب .

وهذا النظام لا يعرف الأيديولوجية بمعناها الموضوعى وذلك بسبب تقديسه لحرية العقيدة . فما دام أن لكل إنسان أن يعتقد ما يشاء فإنه لا يكون هناك عقيدة عامة وبالتالي لا يكون هناك أيديولوجية فى ذلك النظام .

ولكنه يعرف نوعاً من الإيمان الأجوف مغلفاً بغلاف شكلى فارغ لا مضمون له ، فهو يدافع عن الحرية .. ولكن حرية فى ماذا ؟؟ هذا ما لا يتقيد به هذا النظام .

وبذلك قام هذا النظام على تعدد الأحزاب وعلى الصراع بين الحاكم والشعب وعلى المنافسة الحرة فى الاقتصاد وعلى تسوية الأثنية الشديدة فى مختلف أوجه النشاط ، وانعدم فيه التضامن الحقيقى الذى يستلزمه النظام واستعاض عنه بتضامن شكلى أوجدته النصوص القانونية .

ولما ظهرت الاشتراكية عمداً أصحاب هذا النظام الفردى الأصل إلى نوع من الحرب المضادة بتخدير العمال بوسائل شبه اشتراكية لرفع مستوى العمال وتأمينهم ضد العجز والمرض والبطالة ونحو ذلك . ولكن ذلك ليس من شأنه أن نخدعنا ، وبجعلنا نقرر أن هذه النظم أصبحت ذات صبغة اشتراكية ، لأنها فى الحقيقة تجعل من العمال رأس مال صغيراً برفع مستوى مصالحه الشخصية ، وبذلك يشتد الصراع للحفاظته على هذه المكاسب ضد الرأسمالى الذى مازال يعتبر طبقة مستغلة منفصلة فى مصالحها عن العمال .

ولقد وقع الأستاذ الدكتور محرم فى هذا الخداع فى أكثر من موضع وغره أن الرأسمالية عمدت إلى تحصين نفسها بهذه الطريقة وظنه تطوراً نحو الاشتراكية وهو فى الحقيقة تأمين وتثبيت للنظام الرأسمالى . وهو لا يعتبر تطوراً فى مذهبية هذه النظم ، لأنها - كما بينت - ليس لها مذهبية حقيقية ، واتفاقها الشكلى على تقديس الحرية لا ينفى الصراع الحاد القائم فيها بين الحكام والشعب وبين أصحاب الأموال والعمال .

وكذلك عمد فقهاء النظام الرأسمالى إلى ابتداع أصول نظرية لتبرير نظامهم وذلك بإحياء نظرية القانون الطبيعى ، والتمسك الظاهرى بالدين بعد أن قامت فى الأصل على إنكاره ، والقول بنظرية المبادئ العامة للقانون ونحو ذلك ، ولكن تلك النظريات لم تأخذ طريق العقيدة العامة ولم تر سبيل التنفيذ العملى ، وبذلك ظلت أموراً نظرية فى عالم الكتب وظل سلوك الناس ومنهج حياتهم على منوال مختلف ٥

ثم ظهرت الاشتراكية العلمية فى منتصف القرن الماضى ، وهى تتصف بأنها علمية لأنها قامت على أساس من التحليل العلمى واقرنت بوسائل التخطيط والتنفيذ .

وقد صارت التعاليم التى قال بها كارل ماركس وفردريك إنجلز بمثابة إنجيل هذا النظام . وبذلك اتخذت أول صفة من صفات الأيديولوجية السابق ذكرها . وقامت بعدها دول اعتنقت هذه التعاليم كعقيدة شعبية عامة لا يسمح بغيرها ، فاتخذت ثانى الصفات اللازمة للأيديولوجية ، ووضعت الخطط واتخذت التدابير اللازمة لتنفيذ هذه العقيدة وبذلك صدق عليها الوصف الكامل للأيديولوجية .

وهذا النظام يقوم فى الأصل على فلسفة صوفية تشبه الفكر الدينى إلى حد كبير ، لولا أن كارل ماركس فارقه بدون مناسبة فى طفرة من طفرات تفكيره . فهو يقرر أن جوهر الذات الإنسانية منتج فى حد ذاته فالذات كائن منتج بطبيعته وإنتاجه امتداد لأعضائه وطاقاته الذهنية والفكرية . ولكن هذه الذات تكمن فيها غريزة الطمع وحب السيطرة والتهالك على الدنيا ولذلك فهى تنقسم على نفسها ويقوم الصراع الداخلى فيها بين طبيعتها المنتجة للحلاقة وبين غريزتها الاستغلالية الجشعة . وهذه الظاهرة توجد فى النشاط الاقتصادى فالطبقة الكادحة تمثل جوهر الذات بطبيعتها المنتجة ، والرأسمالية تمثل هذه الغريزة الطماعية المستغلة . (الدكتور أحمد رشاد موسى - الأسس الفلسفية للنظرية الماركسية - مجلة القانون والاقتصاد - العدد الرابع - السنة ٤٣) وقد كتب ماركس هذه الأصول فى المخطوطات الاقتصادية الفلسفية عام ١٨٤٤

وهذه الفكرة في حد ذاتها لا تتناقض - فيما أرى - مع الأسس الدينية والصوفية بصفة خاصة ، والتي تقرر بأن هناك صراعاً في النفس بين الإخلاص والطمع .. ولكن كارل ماركس وثب بدون مناسبة ظاهرة إبان تأملاته المذكورة إلى القول بإنكار الله سبحانه وتعالى والقول بأن الله هو كائن مطلق تخلقه الذات الإنسانية بخيالها وهو في الحقيقة ليس إلا تعبيراً عما تشهى أن تكون عليه (صفحة ١٠١ المرجع السابق) وانفتح بذلك باب التفكير المادى الذى لا بس الفكر الاشتراكى :

وعلى أساس هذه الفكرة الصوفية أسس ماركس وإنجلز نظريتهما الاشتراكية بملاحمها المعروفة . وهى تبدأ بالقول بأن التفسير المادى للتاريخ يثبت وجود صراع أبدي بين الطبقات وأن هذا الصراع لن يحل إلا باتخاذ الحل الاشتراكى وذلك يتطلب أولاً هدم النظم السابقة على قيام النظام الاشتراكى لأنها صنيعة الرأسمالية . ومن ذلك نظام الدولة ونظام الدين ونظام الأخلاق وكافة القوانين التى شرعت لوضع الطبقة الكادحة تحت سلاح السيطرة الرأسمالية :

وقد اختلف مفكرو وقادة الاشتراكية من بعد ماركس إلى مناهج متعددة بين القوضوية والنقابية تطرفاً وبين الاشتراكيات الفيبيانية والمعنوية والمسيحية نعومة ولطفاً .. وكانت روسيا أسبق الدول إلى إنشاء دولة ذات حكومة اشتراكية أطلق على نظامها اسم الشيوعية . وتبعها دول كثيرة كان من آخرها دولة الصين الشعبية كما تأسست أحزاب شيوعية في مختلف بلاد العالم ، ووقفت بعض الدول الاشتراكية موقف عدم الانحياز حتى لا تخضع للسيطرة السوفيتية القاسية.

وكان من الطبيعى أن يتخلى النظام تدريجياً عن دور المراهقة الأولى والعنف الفتى القائم على شدة تطبيق المذهب . كما صادفت الأحزاب الشيوعية في البلاد الرأسمالية كفرنسا وإيطاليا مصاعب عديدة لا يتيسر التغلب عليها إلا بالتضحية ببعض الأصول المذهبية الأولى .

فليس هذا مظهراً صحيحاً لهذا المذهب ولكنه دليل على الخطأ الذي شاب تكوينه الأول ، وليس الكمال إلا لله وحده .

وهذه التعديلات المتتالية ستكثر حتى يأتي زمان يكون هذا النظام غريباً عن أصوله فيطلق عليه اسم جديد يقوم على أسس جديدة كما حدث بالذات للشيوعية التي قامت بكل صفاتها ونخصائصها في مجتمع إسرائيل في القرن الثاني قبل الميلاد وكانوا يعيشون حول البحر الميت ويتسمون باسم الحسويين أي المشفقين . فنددت بنظام الملكية الفردية ونادت بالملكية الجماعية وأوجبت المساواة المادية التامة بين الناس وأن يعيشوا في سلام وأنهم جعلوا ما تحت أيديهم من أموال ومنقولات وملابس وأطعمة ومتاع ملكاً جماعياً شائعاً وحتى المنازل اعتبروها ملكاً جماعياً وتركوها مفتوحة الأبواب لكل رفيق من جماعتهم (الدكتور على عبد الواحد وافي - قصة الملكية في العالم - مكتبة النهضة بالفيحالة صفحة ٦٤) ،

وانقضى هذا النظام وذهب مع الريح . ولو كان سليماً وطبيعياً لاستمر وبقى . والواقع أن قيمة النظام تستفاد من طول عمره وقدرته على حل الصراعات ومنع الظلم وإقرار السلام . لأنه كلما كثرت الصراعات وكثر الظلم زادت التناقضات التي تؤدي في النهاية إلى قتل النظام .

وليس العائد المادي والكسب معياراً لعلو النظام ..

فلذلك لو أتيت بغصابة من اللصوص وأحسنتم تنظيمهم فإنهم يحققون ربحاً مادياً كبيراً . فإن الكسب هو نتيجة التنظيم وليس نتيجة لسمو النظام وصدق غرضه الاجتماعي .

ولذلك فلا حجة في أن السوفييت أو الصين تقدموا اقتصادياً وزادت صادراتهم ، وإنما الحجة في ثبات النظام وقدرته على البقاء على طول الأيام .

وها هما النظامان الرأسمالي والاشتراكي يسيران بخطى حثيثة نحو إلغاء الأصول حتى يأتي وقت يزيد الإلغاء على ما تبقى فيسقط النظام كله كما سقط أمثالهما من قبل .

وأما العقيدة الإسلامية - أو الأيديولوجية بالتعبير الحديث - فهي تقوم على التوحيد وهو ليس بالقلب فقط أو باللسان فحسب ، بل كذلك بتنفيذ ما أمر الله به ومنع ما نهى الله عنه .

وهذه العقيدة تتمثل فيها الصفات الأيديولوجية السابق ذكرها ، فهي تعاليم منشئة هذا النظام وهو الله تعالى بما أوصى إلى عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم ، ونطق به كما في الكتاب والسنة ، وهي عقيدة شعبية عامة يدين بها جميع المسلمين ، يجاهدون في سبيلها بأموالهم وأنفسهم لتكون كلمة الله هي العليا ، وهي مصحوبة بالوسائل التنفيذية وذلك بما عمرت به كتب الفقه من أحكام تفصيلية في المعاملات والجنايات والأحكام من سياسة وقضاء وعادات وكل ما يتعلق بشئون الحياة .

وجدير بنا أن ننبه إلى أن التنظيم التنفيذي لأصول الإسلام شامل لجميع مظاهر الحياة . وأن كل نشاط عندنا وكل وضع وكل وسيلة تنفيذية إنما تستمد من الشريعة الإسلامية فقط .

وكل أعمال المسلم سواء في نشاطه السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي ، في محيط أسرته أو أقاربه أو عمله أو أهل جيرته أو معاملاته أو جناياته أو قيامه بواجباته العامة وكل أحكامه إنما تنبع من الدين ولها وصف ديني من الوجوب والحرمة وما يدور بينها ، وتهيمن عليها مشروعية واحدة من الكتاب والسنة .

والسياسة الوحيدة المعتمدة هي السياسة الشرعية ، وهي معالجة أمور المسلمين طبقاً للنصوص الواردة في الكتاب والسنة ثم بما يحقق مصالحهم الشرعية ، وذلك في شئون السياسة والاقتصاد والاجتماع ومختلف المجالات ، وهذه السياسة يكملها أن يقوم المسلمون بواجباتهم طبقاً للشريعة الإسلامية ، كالنصح والنصرة والشورى والبيعة والقيام بالمصالح العامة ودفع الضرر عن المسلمين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسائر فروض الكفاية الواجبة على المسلمين جميعاً .

ولذلك فإن السياسة عندنا من الإسلام ومن أمور الدين والإيمان ، وإقامتها على وجهها الشرعى مرقوم بالجزاء . وليس عندنا فى الإسلام دين منفصل عن الدنيا ، بل هما أمر واحد ، وكل سعى صالح للإنسان إذا اقترن بالنية الصالحة وهى الإخلاص فإنه يصير عبادة . وقال الإمام البخارى فى صحيحه (كتاب الإيمان) : « باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل امرئ ما نوى . فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام وقال الله تعالى : « قل كل يعمل على شاكلته » : على نيته . نفقة الرجل على أهله يحتسبها صدقة » .

وقال الله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فليس المقصود بهذه العبارة العامة الشاملة القيام بمناسك العبادات المفروضة والنوافل فقط بل أى سعى صالح كالجري على الرزق وتربية الأولاد والمساهمة فى الصالح العام فكل ذلك عبادة يجب التوجه فيها بنية الإخلاص لله .

وأما قوله صلى الله عليه وسلم : أنتم أعلم أو أدرى بشئون دنياكم ، فعناه أن الأمر الذى أشار به - كتأبير النخل أو حفر الخندق أو النزول فى موقع استعداداً للحرب - هو من الأمور التى لا نص فيها فهى من الأمور المباحة (التقديرية) التى يتخذ فيها رأى الخبراء . ولا يعنى أن القيام بها بنية الإخلاص ليس عبادة أو أنه يخرجها من أمور الدين .

هذا الفهم الأساسى للنظام الإسلامى يرد به على كثير مما جاء فى مقال الأستاذ الدكتور محرم .

فهو أحياناً - ينجح إلى القول بأن هناك انفصالا بين الدين والدنيا ، وأحياناً ينجح إلى القول بأن أمور السياسة مستقلة عن الدين ، ويكاد يعتبر أن الدين هو فقط الإيمان الداخلى للإنسان وإقامة العبادات المفروضة ونحوها . وأن ما دون ذلك هو من أمور الدنيا .

فهو يقول : « فالحقائق التاريخية تؤكد أن الكيانات السياسية للفرق قد

عرفت قبل تصوراتها الفكرية أو العقيدية أو الدينية بصفة عامة » (ص ١٩٠)

ويقول « أما ما يمكننا الاستفادة به من دراسة ذلك التاريخ بكل تعقيداته وخلفياته وملايساته فهو إقناع أنفسنا وإقناع الآخرين أيضاً بأن المجتمع المسلم مثله مثل جميع المجتمعات الإنسانية تسرى فيه القوانين الحاكمة للعمل الاجتماعي والفعل السياسي والنمو الاقتصادي والتطور الحضارى وأن أهله مثلهم كمثل أهالى المجتمعات الأخرى ليسوا كلاً مصمتاً .. » (صفحة ١٩٥) .

وقوله : « وهذه المقولة تتطلب منا أن نتيقن أن الإسلام لم يعطنا تصوراً قياسياً للمجتمع يمكن أن نقيمه خارج الزمان والمكان » (صفحة ١٩٦) .

وقوله : « ولعل أخطر ما يقع فيه البعض أنهم يفترضون المساواة من وجهة نظر اعتقادية بين الدين والأيدولوجية » (صفحة ٢٠١) .

وهذا كله يناهى ما ذكرناه من أن الأحكام الإسلامية هي مظلة واحدة تملأ الحياة الإسلامية كلها بمختلف فروعها وليس فيها التجزؤ المعروف في النظم الحديثة والذي يوجد نظريات فرعية « Normes » تستقل كل منها بغاياتها وأهدافها وأغراضها وبالتالي بأحكامها ، ولكن الشريعة الإسلامية قانون عمومى واحد لكل العلاقات لا يفرق بين الأوضاع المدنية والتجارية ولا بين الأوضاع الإدارية والأوضاع العادية ، لأنها كلها تخضع لمشروعية واحدة هي مشروعية العمل بما أنزل الله .

وقد حوّم الأستاذ الدكتور محرم فى مقاله لإثبات رأيه السابق حول فكرتين إحداهما أن المسيحية تفصل بين الدين والدنيا ، والأخرى أن الفرق الإسلامية نشأت أولاً لأسباب سياسية ثم اتخذت لوناً دينياً .

ولكن الواقع أن للمسيحية ظروفاً خاصة بها ، ففيها مثلاً نجد « دع ما لله لله .. وما لقيصر لقيصر » ثم إن المسيحيين لم يفلحوا فى إنشاء دولة لمدة طويلة بعد المسيح ولجئوا للصحرَاء هرباً من عسف الرومان فلما كثر الأنصار ودانت لهم الأمور عمد رؤساؤهم إلى استغلال سلطتهم الدينية لأكل أموال الناس بالباطل مما جعل النزاع يستعر بين الكنيسة والملوك فى العصور الوسطى ثم

اختلفت الحياة السياسية مسلكاً غير ديني بسبب كتابات ميكيا فيلي وغيره
كما اختلفت الحياة التجارية مسلكاً آخر بسبب جشع التجار وبذلك بدت
ظاهرة استقلال النظم عن بعضها وتفتت وحدة النظام الذي يقتضيه الخضوع
لمظلة العبادة المتوحدة .

وأما من ناحية احتجاجه بأن الفرق الإسلامية نشأت أولاً نشأة سياسية
ثم اتخذت لوناً دينياً خاصاً بها فإن هذا القول يفترض أن هذه الفرق قامت
أولاً لأسباب دنيوية كالصراع على السلطة وهو أمر يستلزم أن نطعن هؤلاء
الناس في إخلاصهم لله وأن نفترض نفاقهم . وهذا ما ينفيه أن السياسة من
شئون الدين في الإسلام وأن الإسلام يمنع رمي الناس بالنفاق جزافاً . ولذلك
يكون هذا الجدل بلا قيمة ما دمنا قررنا أن السياسة من الدين وأن القيام بها
من فروض الكفاية الواجبة على المسلمين .

ولكن يبدو أن فكرة الأستاذ الدكتور محرم ليست راسخة تماماً عنده ،
إذ هو يعود أحياناً إلى القول بشمول الإسلام ووحدة نظامه .

فقد قال : « إن قدرة الإسلام على الصمود في ذلك الصراع بل والتفوق
فيه تكمن في كونه في جوهره ديناً سياسياً يتسع لاستيعاب كافة المتطلبات
لمعاشية للإنسان ويمد تأثيره إليها » (صفحة ٢٠١) .

كما يقرر « أن أمور ديانا تتسع لتشمل كل ما يلي العقائد الدينية والعبادات
الدينية » (صفحة ١٩٧) .

٣ - التوازن الدستوري في الإسلام والأحزاب

القاعدة العامة في النظم المذهبية - التي تقوم على إيمان عام أو عقيدة
يعتقها أغلب أفراد الأمة - أن هذه النظم تتوازن إذا تعلقّت الأمة (أى
القاعدة الشعبية) بحقيقة إيمانية واحدة .

فإن ذلك من شأنه أن يحدث فكراً موحداً في الجماعة ، وهذا الفكر الموحد يؤدي إلى التضامن والتماسك في القاعدة الشعبية ، وبالتالي إلى وحدة الوسائل والأوضاع التي تسود الجماعة .

أما إذا تعددت العقائد في المجتمع الواحد فإن ذلك ينعكس على القاعدة الشعبية فتتمسك كل فئة بعقيدتها ، فتتشقق هذه القاعدة ويستتحر الخلاف بين كل حزب وربما أدى ذلك إلى حرب أهلية .

وأما في البلاد غير المذهبية - كالبلاد التي تأخذ بالنظام الديمقراطي الحر الليبرالي والرأسمالية - فإنه بسبب عدم وحدة العقيدة فيها يجرى التوازن فيها بطريقة أفقية وهي أن تجرى الانتخابات العامة بين الأحزاب ويتولى الحزب الفائز أمر الحكومة حتى يسحب البرلمان الثقة منه فتجرى الانتخابات من جديد وهكذا ...

ولما كان النظام الإسلامي هو نظام مذهبي يقوم على سيادة عقيدة واحدة لا منازع لها ، فإن توازنه يتطلب الطريقة الأولى وهي ربط الأمة (القاعدة الشعبية) بالإيمان الإسلامي ومنع أسباب الخلاف في العقيدة .

وهذا قانون ثابت في النظام الإسلامي في كل وقت ومكان ولذلك فلاحجة فيما قرره الدكتور محرم من أن ما حدث في صدر الإسلام غير قابل للتكرار . بل هو يتكرر كلما تعددت العقائد في المجتمع الإسلامي .

كما أنه لا حجة فيما نقله عن المرحوم الأستاذ الدكتور أحمد أمين من أن الخلاف السياسي هو الذي أنشأ الفرق ، فإن الدكتور أحمد أمين مؤرخ والتاريخ يقع عادة في الأغلاط وفي عدم الدقة وإنما نحن نستند هنا إلى قانون علمي ثابت يرد الأمور إلى حقيقتها . وحتى لو فرض وظهر الخلاف في أول الأمر مغلفاً بخلاف سياسي فإنه لابد أن يكون البعض أقرب إلى السياسة الشرعية والبعض الآخر أبعد منها إلى الغايات الدنيوية وهو زينغ في العقيدة . فالأمران لا ينفصلان .

وهكذا فإنه لو أقبحم على المجتمع الإسلامي المعاصر مبادئ يسارية وأخرى
يمينية فإنه لابد أن يحدث هذا التشقق الخطير ولا بد أن ينقسم المسلمون إلى
أشتات متنازعة . فإن الاختلاف لأسباب سياسية بـ بالمفهوم العصري -
وليست راجعة إلى الدين والعقيدة هو انحراف في عقيدة أحد الطرفين
على الأقل .

والخلاف بين المسلمين على اليسارية واليمينية هو انحراف في العقيدة
بلا شك كما بينا في المقال السابق .

فالاشتراكي يؤمن بأن الاقتصاد هو الذي يحدد مسار التاريخ وأنه لابد
من اتخاذ التدابير الاشتراكية لكي يوافق هذا المسار .

واليميني يؤمن بأن إرادة الفرد هي التي تصنع التاريخ والنظم وأنه لابد
من حمايتها وإعلائها وتسليم المقاليد لها .

ونحن نؤمن بأنه لا إله إلا الله محمد رسول الله وأن الإرادة الربانية هي
وحدها التي تحدد مسار التاريخ وتصنعه وتصنع النظم وأنه من الإشراك أن
نسب شيئاً من ذلك لغير الله سواء نسبناه إلى الاقتصاد أو إلى الإرادة الإنسانية
بصورة مستقلة غير خاضعة لتصرف الله سبحانه وتعالى وقدرته عليها .

وقد طبقنا آثار المذاهب المختلفة على أمرين هما من أهم أسس النظم ،
وهما الملكية وحرية الإنسان في عرضة وتمتعه به (الزنا) فقلنا إن المذهبية
الاشتراكية أدت إلى القول بإلغاء الملكية الخاصة في الأموال الإنتاجية ،
والفكر الليبرالي يقرر أن الملكية الخاصة حق مقدس مطلق فيما لم يقيد القانون ،
والإسلام يرى أن الملكية الخاصة وظيفة اجتماعية يقوم بها المالك بتحقيق
المصالح الشرعية . وقلنا بالنسبة لحرية الإنسان في عرضه أن الاشتراكية
تعرض على الإنجاب في ذاته لتغذية موارد قوة الدولة وإن الليبرالية لا تمنع
في الزنا فيما لم يمنع القانون . صراحة وأن الإسلام يقرر الابتعاد عن الزنا وأسبابه .

وبالنسبة للاجتهاد والشورى فقد قال الدكتور رضا كلاماً لم أفهمه وبالتالي
لم يحولني عن أبي الأول .

وبيان أثر كل من الخلاف في العقيدة وفي الاجتهاد وفي الشورى في أمر من الأمور نضرب أمثلة لذلك .

فبالنسبة لشهادة التوحيد مثلاً فإنه إذا أنكرها البعض أو أدوها على غير الصيغة الشرعية بأن شهدوا أنه لا إله إلا الله ورفضوا الشهادة بأن محمداً رسول الله أو شهدوا بأن مع الله إلهاً آخر أو مع النبي صلى الله عليه وسلم رسولاً نبياً آخر جاء بعده فإن ذلك يكون خلافاً في العقيدة يجعل كل فريق ينظر إلى الآخر على أنه كافر وبذلك يستحل دمه وماله فيقاتله .

وبذلك تنشأ الأحزاب والفرق من اختلافات العقيدة .

أما الاجتهاد الفقهي فهو يقتصر على النظر في شروط وأحكام من أدى الشهادة أداءً صحيحاً ومن أداها أداءً فاسداً ، فهو يسير وراء علماء الكلام والعقائد فيما قرروه من شأن الإيمان والكفر وليس ذلك في ذاته سبباً في التحزب لأنه لا حق على البت في المسألة العقيدية . وكل فرقة دينية لها فقهاؤها وقد يتعددون في الفرقة الواحدة ، فالسلف الصالح من الجماعة قامت فيهم مذاهب كثيرة منها المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة ولم يؤد اختلافهم في الشروط والأحكام إلى التفتت والانفصال . فكلهم على عقيدة واحدة رغم اختلافهم في الفروع . فلم نسمع أن المالكية حاربوا الحنفية أو غيرهم من المذاهب ، واتهموهم بالكفر ، ولكن سمعنا أن الخوارج حاربوا الشيعة وأهل الجماعة أو غيرهم وأنهم اتهموهم بالكفر وذلك لما ارتآه الخوارج من أن مرتكب الكبيرة كافر ، وما ارتآه الجماعة من أنه مؤمن عاص يعذب ثم مآله الجنة .

وهكذا، فلا شك في أن اتخاذ بعض المسلمين للمذهب الاشتراكي الذي يقوم على القول بأن الاقتصاد يسير التاريخ ويحكمه وأنه لا بد من حتمية التطبيق الاقتصادي بالقضاء على طبقة الملاك وتصفيتهم بوسائل التأمين والمصادرة والوضع تحت الحراسة ونحو ذلك ، أو اتخاذ بعضهم الآخر للمذهب الليبرالي (الرأسمالي) بما يقرره من تسويغ الأنانية والاستغلال والخضوع للقوانين الوضعية مجرد أنها تعبير عن الإرادة العامة بزعمهم ، كل ذلك يجعل إيمانهم غير خالص ، إذ يجب أن يعتقد أنه ليس هناك من هو أفضل من الله حكماً .

وها نحن نلمس قيام الفتنة بين البلاد الإسلامية التي اتجهت اتجاهها اشتراكية وتلك التي اتجهت اتجاهها ليبرالياً رأسمالياً وكيف استحر هذا الخلاف بينه لدرجة القتال أحياناً وتبادل المؤامرات والسباب والفتن مما لا يمكن أن يفوت الأستاذ الدكتور محرم .

٤ - ثبات الشريعة الإسلامية ومرونتها

إن الدعوة إلى التطوير والتقدم التي أبداهها الأستاذ الدكتور محرم - وهي بلاشك أمنية عامة - لها ضوابطها وأصولها التي تضع فارقاً بين التطوير والهدم . وهذه الأصول تقوم على التفرقة بين الأحكام المتعلقة بأمور غريزية ، والأحكام المتعلقة بأمور ثانوية هي في الواقع كميّات ومناسبات استيفاء الأمور الغريزية من حيث الكم والكيف والنسبة والسرعة ونحو ذلك . وقيل إن الأحكام الشرعية المتعلقة بالأمور الغريزية ثابتة لا يتأتى تغييرها وإن الأمور الثانوية مرنة وقابلة للتغيير حسب المكان والزمان .

فالإنسان منذ بدء الخليقة إلى آخر الزمان سواء كان ساكناً للكهوف أو منطلقاً في الفضاء بالصواريخ مازال وسيظل محتاجاً بغريزته لحفظ النفس والنسل والجنس ونحو ذلك . فهذه الاحتياجات في ذاتها لا تتطور ولذلك فالأحكام الشرعية المتعلقة بها لا تتطور أيضاً . أما أنواع الطعام وطريقة تناولة ونحو ذلك فهي مرنة تتطور حسب الظروف .

وفيما نرى فإن هذه الأحكام المتعلقة بالغرائز هي بذاتها تلك التي تتعلق بحفظ الضرورات ، وهي الأمور التي إذا اختلت اختل المجتمع كله . وهذه الأمور خمس هي حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والعقل ، والمال . . وأما الأجسام المتعلقة بكميّات استيفاء هذه المصالح فهي نوعان ، نوع يسمى بالحاجيات - وهي الأمور التي إذا اختلت وقع الناس في المشقة - ونوع يسمى بالتحسينات ، وهي الأمور التي تطلب للترفيه . وهذان النوعان - الحاجيات والتحسينات - هي التي تقبل التطوير .

ومن المقرر أن حفظ الدين هو أعلى مراتب الضرورة لأن اختلاله يؤدي إلى أشد الاختلال في المجتمع ولذلك يضحى بالنفس والنسل والمال في سبيله .

وذلك بسبب أن الدين هو مصدر جميع الأحكام والنظم ، فمنه تستمد أحكام السياسة الشرعية والأحكام الاقتصادية والاجتماعية وغيرها .

والإنسان عابد بطبيعته . ومعنى العبادة هو الخضوع اللانهائي لغرض من الأغراض بحيث يضحى بنفسه وبكل غال في سبيله ، فإذا لم يعبد الناس الله سبحانه وتعالى - وله المثل الأعلى - سقطوا إلى عبادة شهواتهم أو أموالهم أو مراكزهم أو أولى النعمة عليهم أو بنيتهم وزوجاتهم وكل ذلك لا يصلح للعبادة لكونه بدوره عاجزاً ومؤقتاً وظاهراً فقط فيسلم عابده إلى الشقاء .

ونضرب لذلك مثلاً .. فالمحافظة على الحج - وهو من فروض الدين - أمر واجب في ذاته ويختل حال الأمة إذا انصرفت عن هذه العبادة وأما طريقة الحج سواء كان بالطائرة أو على ظهر الدواب فهو امر مرن يجوز أن يختلف حسب الأزمنة والأوقات ، والأحكام الشرعية المتعلقة بذلك كما كان الإحرام مثلاً - تقبل التطور أيضاً تبعاً لذلك . وكذلك الأمور التحسينية كالنزول في الفنادق واستخدام الأدوات المريحة فهو أيضاً مما يقبل التطور .

ولما كان اتخاذ المسلم لوناً يسارياً أو يمينياً مما يؤثر في عقيدته وفي الأحكام الشرعية الأساسية فإنه بذلك لا يكون قابلاً لتطعيم الإسلام به ، فمن العسير مثلاً أن ننطلق من الإسلام في اعتماد وسيلة التأمين لأنها تقوم على أيديولوجية مختلفة قد يفترض فيها معاقبة الملاك على جرائم وهمية نسبت لهم وهي إحداث تراكم رأس المال عن طريق اختلاس فائض قيمة العمل ، فهو بذلك من قبيل أكل أموال الناس بالباطل وهو محرم شرعاً ، ومن المستحيل أيضاً أن نعتمد الوسائل الاحتكارية التي تنظمها الرأسمالية كالكارثيل والترست ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن المحتكر ملعون .

وبذلك فلا يتيسر للمسلم أن يكون يسارياً أو يمينياً باسم التطوير ، فكل مذهب يقوم على عقيدة معينة وله وسائله المتميزة .

وحرى بنا أن نذكر أن كل نظام من النظم يبتكر ليوفق فيه بين أصوله ودواعي تطور الحياة . فالنظام الرأسمالي يتجه إلى ابتكار وسائل للتوفيق بين حريات الأفراد وبين تدخل الدولة وبحيث يظل النظام حافظاً لخصيصة الحرية ومستفيداً في الوقت نفسه من مزايا تدخل الدولة وتظهر تنظيمات جديدة تنم عن الجهد والإبداع ، الأمر الذي نطمح أن ينجزه علماء الإسلام في هذا العصر

وعلى الله التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

بل المسلمون ... مسلمون وكفى

د . عبد الحليم عويس (*)

ما إن انتهيت من كتابة تعليق سريع لم أقف فيه طويلاً أمام قضية اعتقدت من وجهة نظري أنها قتلت بحثاً — كما يقولون — ... حتى فوجئت بمقال جديد عنوانه « بل المسلمون يسار ويمين » نشره الدكتور محمد رضا محرم ، في العدد الخامس عشر من مجلتنا العزيزة « المسلم المعاصر » ... وقرأت المقال على مهل ، فرأيت من الضروري أن أعزف عن التعليق الذي كنت قد قدمته عاجلاً للصديق الدكتور جمال الدين عطية ... وحمدت الله على أنه لم يكن قد نشر بعد ... وها هي ذى وقفة مستأنية — إلى حد ما — مع مقال الدكتور محمد رضا محرم .

يبنى الأستاذ مقاله . . واستنتاجاته على تصورات واقتناعات شخصية يصل بها — بطريقة لا نقره عليها — إلى درجة المسلمات والحقائق الكونية التي « يستحيل غض الطرف عنها » في رأيه !!
وبصرف النظر عن أن هذا — مبدئياً — مصادرة للفكر والحوار وللرأى الآخر — فإنه في الوقت نفسه ينتمى إلى ذلك اللون الحتمى من الفكر الذى برز على يد الفكر الماركسى ... إنه ذلك الفكر الذى كور التاريخ البشرى

(*) مدرس بجامعة الإمام محمد بن سعود كلية العلوم الاجتماعية — الرياض

— أى حوله إلى كره — وأخذ يركله برجله تارة يميناً وتارة يساراً وكأنه طوع أمره ... أو كأنه من البساطة بحيث يمكن تشريحه أو تقسيمه أو الحكم على منعطقاته وتحولاته بهذه البساطة التى تبلغ حد العمومية المسرفة والابتسار الشديد !!

(وأؤكد هنا أن الأخ الدكتور محرم وهو يتحمس لقضية لا تستأهل كل هذا الحماس برىء من هذا المذهب حتى وإن التقي معه فى بعض التصورات) وعلى سبيل المثال ، فإننا نورد بعض التصورات الشخصية التى تحولت إلى مسلمات فى رأى الكاتب ، مع أنها فى رأينا أمراض فى طريقها إلى الزوال « والتعبير عن الماركسية بأنها مرض حضارى ليس لنا وإنما هو للمرحوم مالك بن نبي »

فمن هذه التجاوزات التصورية قوله فى صدر المقال :

« ولن يكون الإنسان مبالغاً إذ يؤكد أن البشرية تعيش الآن عقوداً من حياتها صبغتها الأساسية يسارية ١١ »

وقوله :

« وما دامت سيادة الفكر والتنظيم تتأكد لليسار فإن هذا يفرض على المسلم المعاصر أن يتعامل مع هذا الوجود اليسارى على اعتبار أنه حقيقة قائمة يستحيل غض الطرف عنها أو الهروب منها » .

٠٠٠

وقوله :

« وإذا كان التفاعل الفكرى والتعامل التنظيمى مع اليسار محتماً بحكم الواقع المعاصر الذى نعيشه ، فإن جمع المسلم المعاصر بين صفتي المسلم واليسارى تصبح ظاهرة طبيعية ، بل وتصبح ضرورة لا بد منها حتى لا تصيبه حالة فصام حضارى نتيجة عجزه عن التوفيق بين عقيدته الدينية وبين إدراكه اليوم لسلامة المعطيات اليسارية ومقدرتها على إخراجه من المأزق الاجتماعى الاقتصادى الذى يتردى فيه » :

وقوله :

« إن سيادة التنظيم اليسارى فى بقاع كثيرة من العالم يدل على توفر عناصر

قوة ذاتية فيه الخ »

* * *

والحقيقة أن مثل هذه النصوص التى تأخذ طابع القطعية كثيرة فى مقال الكاتب ، بحيث إن إصرارى على إيرادها يجعل من مقالى هذا مجرد حشد للنصوص .

وأسمح لنفسى فى بداية تعليقى على هذا الأسلوب بالقول : إن تحليل هذه الأقوال (العمومية) الصارمة تحليلاً داخلياً « وواقعياً » سوف يجعلها تنتهى إلى مضمون لا وجود له ... مضمون انتهى حكم التاريخ فيه ... مضمون لم يعد يكرره إلا التشرات الإعلامية ... أما كتب البحث ... أو المقالات العلمية فإنها « تحلل » العناصر الأولية لأية مقولة قبل أن « تتركب » منها قضية كلية .

وأبدأ بالتحليل العابر لبعض المقولات السالفة الذكر :

فهل البشرية المعاصرة — حقيقة — تعيش حياة صبغتها الأساسية يسارية ؟ ولو قال الكاتب صبغتها (مادية) لوافقناه .. لكن القول بعمومية اليسارية تعميم شديد لا يطابق الواقع ... لا يطابقه فى أمريكا ولا أوروبا الغربية ولا اليابان ولا دول البترول ... ولا عشرات الدول الأخرى غير البترولية . بل دعونى أقول : إنه لا يطابق الواقع فى كثير من البلدان التى ترفع راية الاشتراكية ... والشيوعية ، سواء على مستوى القمة التى تعيش حياة (يمينية) بحتة ، أو على مستوى القاعدة التى بدأت تتخلص من الاتجاهات اليسارية الحادة ... وكل المؤشرات تدل على أن (الصين) فى طريقها إلى التخلص من هذا الاتجاه الحاد بعد وفاة (ماوتسى تونج) والقبض على عصاة الأربعة ، وما تلا ذلك من العمل « بنظام الخوافز » وهو النظام الذى كان خطيئة أيديولوجية . كما أن الصين تفتح مصراعيها الآن أمام السياح الأجانب ... وتعد لإيفاد عشرين ألف مبتعث لأوروبا تعطيهم كل الحرية فى الاندماج مع المجتمعات

الأوربية (بعد الإنغلاق المعروف) ... وقد تقرر أخيراً فتح (معهد الدراسات الدينية) الذي أغلق الحرس الأحمر أبوابه أثناء الثورة الثقافية عام ١٩٦٦ م .

وحذوك الخطو بالخطو ... تتحرك روسيا على استحياء في الاتجاه نفسه ... أما بلاد أوربا الشرقية فهي في رأينا الشخصي - مستعمرات سوفيتية لا تملك لنفسها شيئاً ، ولو أتيح لها الانفلات من الضغط البوليسي لتغيرت حياتها تماماً ... بل نحن نزعم أن هذا النظام البوليسي لو رفع قبضته القاتلة عن الاتحاد السوفيتي لتخلص الشعب من هذا النظام كما يتخلص الناس من الإرهاب والاستعباد والإذلال ... حتى لو تلفعت برداء اسمه الاشتراكية ، أو المساواة أو العدالة ! !

أما إذا كان بعض اليساريين ينسبون إلى اليسار كأيديولوجية أو حتى كمدى سياسي أو اقتصادي ... كل إصلاح في المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي ... يضعون على عقولهم أغطية تجعلهم يسعون إلى تحويل « الهواء » « والكأ » و « الماء » ... وكل ظاهرة عمومية يشترك فيها الناس إلى شيء اسمه « الاشتراكية » فهذا أمر مخالف لهم فيه ... بل نقاومهم فيه ... تماماً كما نقاوم كل من يسرق مآثر شخصي ليعطيها لشخص آخر ! ! !

فقبل « اليسارية » بثلاثة عشر قرناً نادى الإسلام بالعدل الاجتماعي ، وورد حديث « الأشعرين إذا أرموا في الغزو » وكان المسلمون ينادون به خلال العصور ... عبر أبي بكر وعمر بن الخطاب ... وأبي ذر ... وعمر ابن عبد العزيز ... والأئمة الأربعة وابن حزم الأندلسي ... وعز الدين بن عبد السلام ... ومحمد الغزالي ... وسيد قطب ...

معتقدين أنهم بذلك يحققون مبادئ إسلامهم ... ويضلحون ألواناً من الحلل الاجتماعي تنتاب الأمم في مسيرتها تبعاً لسنن القلب والتطور ... ولم يكن لدى ابن حزم الأندلسي وهو يقول بنظرته في (حق التعليم والأكل والملبس والعلاج) يسارية تؤثر عليه أو يتفاعل معها ... كما أن محمد الغزالي في

كتابه (الإسلام المفترى عليه ، والإسلام والمناهج الاشتراكية) ، والشهيد
سيد قطب في كتابه (معركة الإسلام والرأسمالية ، والعدالة الاجتماعية) ...
هذان الكاتبان وغيرهما كتبوا وما كتبوهما أشد ما يكونان عداً لكل الاتجاهات
اليسارية ١١ :

* * *

وأيّة يسارية تلك يا ترى التي يتفاعل المسلم معها ؟
أمى يسارية الاتحاد السوفيتي أم الصين أم يوغوسلافيا أم الأحزاب
الشيوعية التي بدأ بعضها يأكل بعضها ؟

أم هى يسارية (جاردى) الذي أفرغ اليسارية من محتواها باسم اليسارية
أيضاً ؟ أم يسارية التطبيقات الاشتراكية التي كانت وبالا سياسياً واقتصادياً على
شعوبها في كل بلدان العالم الثالث ... ولم يكن من نتائجها إلا إذلال الشعوب
وإفلاسها واعتمادها على القروض والمعونات وإثراء طبقة العسكر الاشتراكيين .

* * *

إن هؤلاء الذين يتحدثون عن تفاعل فكرى بين الإسلام واليسارية
ينشئون حقائق كثيرة عن طبيعة الإسلام ، بل ويتجاهلون القدرة المرنة الذاتية
التي يتمتع بها الإسلام الذي جاء لكل زمان ومكان ويستطيع أن يستوعب
ويشرع لكل الحالات دون حاجة (فكرية) إلى الاستنجاد بمذاهب معاصرة
جزئية ووقئية ، وتختلف في أسسها الفكرية ومراحل تكونها التاريخي عن
طبيعته وتكاملية .

وحتى لو تشابه الإسلام في بعض الجوانب مع أى دين أو مذهب ، فإن
تلك هى طبيعة الأشياء لكن لا يعنى هذا التشابه إمكانية المزج أو الدوبان ...
لأنه مع هذا التشابه تبقى نقاط جوهرية وأساسية تحول دون تحقق مثل هذا
الخلط ... ومن المعروف أن الإسلام يلتقى مع المسيحية ومع اليهودية ومع
الرأسمالية ومع الاشتراكية لكن في بعض الجوانب التشريعية أو الأخلاقية ،

لكن ذلك لا يعنى إمكانية إذابة الإسلام فى أى مذهب منها ، أو إذابة أى منها فى الإسلام إلا إذا تنازلت عن أساسياتها الفكرية ...

• • •

وقد أخطأ الدكتور « محرم » خطأين ما كان لمثله أن يخطئ فيهما :
أما أولهما .. فهو قوله إن المسلم المعاصر سيصاب بفصام حضارى إذا لم يخلط إسلامه باليسارية ... مع أن أى دارس للتاريخ وقوانين الحضارة والفكر الإسلامى يعرف أن هذه الفصامية سوف تقع إذا هو فصم دينه شطرين :
شطر الإسلام الذى سبق اليسارية (الإسلام اللإيسارى) وشطر الإسلام الذى امتزج باليسارية (الاسلام اليسارى أو اليسار الإسلامى) ... وعندما تتخلى أية عقيدة أو شريعة عن تكامليتها و تقبل (كما قبلت المسيحية فى مجمع نيقية سنة ٣٢٥ م على يد قسطنطين) هذا الانفصال ، فإنها تكون قد أحدثت شرخاً كبيراً فى صرحها الفكرى ومسيرتها الحضارية ومثل المسيحية فى هذا الانفصال اليهودية التى أحدثت « تلمودا » عدلت به مسيرتها ... أما القرآن فلا زال فى الإسلام باقياً دون حاجة لأى تعديل أو تدليل (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) .

ومن قال — يا ترى — بأن المعطيات اليسارية سليمة وقادرة على لإخراج
من المأزق الاجتماعى ؟ ولم لا يقال إنها رد فعل انفعالى غوغائى ... جاء ليصلح
خللاً فأحدث فى مقابله إفساداً لا يصلحه جيل كامل ... لأن ما أصلحه فى
بعض الجوانب الاقتصادية قد أفسد عن طريقه الحياة السياسية التى حولها إلى
« دكتاتورية » دموية ، وأفسد « الحياة الروحية » التى نظر إليها على أنها
« أفيون » و « تراث رجعى » وأفسد « الحياة الاجتماعية » التى أصبحت تقوم
على الشك والخوف والقلق والقطيعة والصراع الطبقي والعنف ،
وضاعت منها المودة والرخمة وحب الحيوان والعطف وكثير من المعانى الإنسانية
الرفيعة !!

• • •

والخطأ الثاني الكبير الذى وقع فيه الكاتب هو قوله بأن سيادة التنظيم

اليسارى يدل على توفر عناصر قوة ذاتية فيه ... فحتى مع التسليم بهذه السيادة

— وهو تسليم جدلى — فإن سيادة أى تنظيم فى مرحلة من مراحل الصراع

الحضارى الإنسانى لا يعنى — إطلاقاً — ضرورة أن لديه العناصر الذاتية

للقوة « التى ترتب له الامتداد فى رحم المستقبل » كما يقول الدكتور .

فكم من حركة فى التاريخ سيطرت لعشرات السنين ، ثم لفظها التاريخ

كما يلفظ كل أمراضه الحضارية ... ثم مشى فى طريقه يحمل لها أسوأ الذكريات

ولقد سيطر القرامطة على العالم الإسلامى وسرقوا الحجر الأسود مدة طويلة ...

ثم ذهبوا ... وعلى المستوى العالمى سيطر التتار المدمرون ، وكادوا يحطمون

الحضارة البشرية بعد أن عانى العالم منهم الكثير ... ثم زالوا ... وقبل

الإسلام سيطر الفرس على العالم ، وأخضعوا الروم للجزية ... ثم زالوا ...

فلا علاقة إطلاقاً بين القوة الذاتية التى تضمن الامتداد فى رحم المستقبل ..

وبين الكثرة أو القوة « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله »

« وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين »

* * *

وقد كدت أرد على الكاتب فيما أورده حول انحسار التنظيم اليميني ،

ودلالة ذلك على فشل الرؤية اليمينية ... لكننى أرى أن ما أورده عن الاتجاهات

اليمينية فى الصين وغيرها قد يكون كافياً فى هذا المجال ... كما أن ما أورده

من أن الانحسار أو الامتداد لاعلاقة لهما بقضية الحق والباطل ، يزيد هذا الأمر

وضوحاً ... فضلاً عن أننى إنما أريد بردى هذا بيان مقاييس الأفكار (صحة

وبطالاناً) ولست أدافع عن يمين أو يسار ... لأننى أرى أن الشعارين

« لعبة صهيونية » كما أوضح ذلك غاية الوضوح الصديق الدكتور عماد الدين

خليل فى كتابه المعروف « لعبة اليمين واليسار » ...

* * *

وليس من الدقة العلمية ما حكم به الدكتور محرم .

— فما له ويزيد بن معاوية (رضى الله عنهما) ... ؟

— وما له ولبنى أمية الدين لم يرفيهم إلا أن « ظلمهم يتفاقم ، وعسفهم يطول »

وهل يصلح ابن قتيبة ومحمود إسماعيل مؤرخين موثقين للحكم على بنى أمية الذين تواطأ على تاريخهم أمران : أمر زوال دولتهم في المشرق ، ووقوعها في يد بنى العباس الذين حالوا عدة قرون دون إنصاف الأمويين . ثم أمر الشيعة الذين يتعبدون بالافتراء على معاوية ويزيد وسائر بنى أمية ... بل ويتعبدون بسب كبار الصحابة ... وبما هو معروف !!

وهل قرأ الدكتور محرم الأبحاث الحديثة عن بنى أمية للشيخ الحضري والدكتور ضياء الدين الريس ، والدكتور أحمد شلبي ، والدكتور محمد حلمي أحمد ، والدكتور محمد الطيب النجار ، وغيرهم ؟ وهل قرأ ما جاء في جوامع السيرة لابن حزم عنهم ؟ وهل قرأ ما جاء على لسان أحمد بن حنبل عن معاوية ويزيد ؟ وهل قرأ ما حققه أبو بكر بن العربي صاحب العواصم من القواصم ؟ وهل قرأ ما أورده الذهبي وابن كثير وابن خلدون ؟ أما شهادات عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر ومحمد بن الحنفية في (يزيد) فهي معروفة .

وأما الليث بن سعد الفقيه المعروف ، فكان يصصر على إطلاق أمير المؤمنين عليه بعد ذهاب دولتهم ... وقد روى ابن كثير في البداية والنهاية أن محمد بن الحنفية قال عن يزيد (لقد حضرته وأقمت عنده فرأيت مواعظاً على الصلاة متحريراً للخير يسأل عن الفقه ملازماً للسنة » ... وإذا كان بعض الشيعة قد بهتوه بما بهتوا فليس ذلك بمستغرب منهم ، فقد افتاتوا على عمر بن الخطاب وأبي بكر وعلى كثير من الصحابة ... ولهذا قال (الملا على) عن يزيد رضى الله عنه (لا تصح الأحاديث في ذم يزيد بن معاوية) لأن مصدر هذه الأحاديث معروف ... ونحن نقول إن تاريخ الأمويين يجب أن يمحى لإزالة ما وضعه أعداؤهم من أتربة وما ألصقوه بهم من تهمهم منها براء !! ووفق الله الدكتور محرم وهداه إلى الحق !!

* * *

وأنا أعجب من الدكتور محرم ومن الذين يذهبون مذهبه في قضية تولية معاوية لابنه يزيد ... على الرغم من مخالفة عدة أشخاص مهما يكن مركزهم الديني أو الاجتماعي ... أليس أمر الشورى بالأغلبية ؟ ... فلو أن معاوية ترك هؤلاء الناس من غير بيعة ... أفلا تكون خلافة يزيد صحيحة في ظل الأغلبية الكبيرة التي بايعته في الأمصار ... وفي الحجاز ؟ وما نعيب معاوية إلا بأنه أصر على مبايعة هؤلاء لابنه . لو أنه تركهم لكانت بيعة يزيد صحيحة من الناحية الإسلامية ... حتى ولو كانت هناك عناصر من الإغراء أو التبعية الشامية الجماعية المعروفة لمعاوية !!

* * *

ومثل هذا الفهم الشخصي للحقائق: القول بأن «المصالح المرسلة» و«العرف» و«الاستحسان» من المصادر الشرعية ... فهذا الإطلاق لا يصح على عمومه ... وقد كان الأولى بالدكتور أن يقول: إن «بعض» الفقهاء يرى أن من «أصول» التشريع بعد (مصدرى) التشريع الأساسيين والثابتين (القرآن والسنة) المصالح المرسلة ... إلى آخره .

فالحق أن ما سوى القرآن والسنة مختلف في الاحتجاج بها : بل إن الظاهرية أتباع أبي داود وابن حزم ينكرون الأخذ بها جملة وتفصيلاً ... ويعتبرونها من الأهواء والبدع ... ثم إنها في الحقيقة ليست (مصادر) للتشريع بل هي (أصول) تقاس وتعرض على المصدرين الثابتين ... وشتان بين الموقعين ، أى بين الأصل والفرع !!

* * *

ولا اجتهاد مع النص !! سواء أكان النص وارداً في المعاملات أو في العبادات ... أى لا اجتهاد مع النصوص التي وردت في الاقتصاد أو

السياسة أو الاجتماع ... بل يدور الاجتهاد في إطار هذه النصوص ...
وفيما ليس فيه نص ... فقول الأستاذ بأن « المعاملات » تدخل في باب
« أنتم أعلم بأمور دنياكم » قول يراد منه ترك « الاقتصاد » لليسارية ...
أما الإسلام فحسبه العقائد والعبادات ... ونحن نرفض هذا « الفصام
الحضاري » لدينا ، لأننا نتعبد بقرآن كريم لا يفرق بين العبادات والمعاملات
وهو يقول لنا « أفترءمون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ؟ فما جزاء من
يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد
العذاب . وما الله بغافل عما تعملون » .

ومن قال للكاتب إن « المتشابه متروك أمره للناس وللراسخين في العلم » ؟
وهل يسمح المنهج العلمي (اليساري) بمثل هذا الفهم المغلوط لآيات القرآن
حتى توافق المزاج وتؤيد الهوى ... إن القرآن يقول : « هو الذي أنزل
عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه : ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما
يعلم تأويله إلا الله . والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند
ربنا » (آل عمران ٧) . فهل يفهم المتشابه وتأويله متروك للناس
والراسخين في العلم ، أم أن الذين يتبعون ما تشابه منه هم الذين في قلوبهم زيغ ،
والذين يبتغون الفتنة والتأويل لحاجة في نفوسهم ؟ !!!

أما الراسخون في العلم المظلومون ، فهم لا يتبعون ما تشابه منه ... بل
يقولون : « كل من عند ربنا » ...

ويقول الدكتور في السطر نفسه : « إن الحلال والحرام في الإسلام لا
يقوم إلا على نص ديني ... » وأنا أقول له : كلا ... إن الأصل في الأشياء
الحلال ، والحلال لا يحتاج إلى نص ... بل الحرام فقط ... وما لم يرد
نص بتحريمه أو تنطبق عليه علة تحريمية واضحة فهو (حلال) والله إنها
لمسيرة مخوفة بالمخاطر .. تلك التي سار عليها الأخ الدكتور (محمد رضا

محرم) في مقاله الذي عنوانه « بل المسلمون يسار ويمين » وقد أوجزت لكي يكون هذا مجرد وقفة ... وإني لأرى أننا نحن المسلمين في حاجة إلى أن نمد أيدينا لبعض ، لكي نتعاون على وضع أقدامنا على الخطوات الأولى « العملية » في الاقتصاد والاجتماع - فضلا عن العقيدة - التي بها نحقق ذاتيتنا وأصالتنا ، ونتقدم إلى العالم بفكر جديد ... لا يتأرجح يمينا أو شمالا ، بل يقدم صياغة أخرى متفردة تبرز فيها العقيدة بالعبادة بالمعاملة في شمول وتوازن وتكامل .

وإني لأضع يدي في يد كل مشروع اقتصادي إسلامي « غير انهزامي » ينفض عنه الشعور بالهزيمة أمام النظام الربوي أو النظام الجماعي ... وإني لأضع يدي في يد كل من يسعى لاستحداث علم نفس إسلامي ... أو نظريات اجتماعية إسلامية ... أو فقه سياسي إسلامي ... وإن الإسلام ليقدم لنا « الفكر » الرائد في كل مجال من هذه المجالات .

... أما التجارب العملية والتطبيقية فلا خير في أن نفيدها من هنا أو من هناك ... بعد أن نصهرها في بوتقة الفكر الإسلامي ، لا أن نصهر الفكر للإسلام في بوتقتها ... أو نجعلها ترقيعاً مشوهاً - بكسر الواو المشددة - لانسجام الإسلام وتكامله وجماله .

تثبيته :

نعتذر عن خطأ طباعى وقع فى هذا العدد ، فجاء
مقال د. مالك بدرى يحمل رقم ٣ ، والحقيقة أنه
رقم ٢ - وشكرا ...

رسائل

الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري

رسالة ماجستير مقدمة من أبو اليزيد
العجمي المعيد بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار
العلوم جامعة القاهرة ، إشراف الأستاذ الدكتور
محمد كمال جعفر أستاذ ورئيس القسم .
نوقشت في ٨ يونيو ١٩٧٧ م وأجيزت بتقدير
ممتاز مع التوصية بطبعتها على حساب الجامعة
وتبادلها بين الجامعات .



عناية الإسلام بالأخلاق أمر بارز في كل جوانب تشريعاته ، الأمر الذي
يجعل البحوث الأخلاقية جزءاً هاماً من رسالة الإصلاح تلك التي من أجلها
يبعث الله الرسل ، ويشرع للسعادة الحقيقية للإنسان . والقارىء لتاريخ الفكر
يلاحظ أن معظم الذين يؤرخون للفكر الأخلاقي في الإسلام يبدأون من
منتصف القرن الرابع الهجري تقريباً ، معتبرين ابن مسكويه (أحمد بن محمد
توفي ٤٢١ هـ تقريباً) أول علامة بارزة في الفكر الأخلاقي في الإسلام ،
متجاوزين بهذا البدء القرون الثلاثة الأولى للهجرة مع أنها مثمرة وغنية في
هذا الجانب ، كما أنهم - بهذا أيضاً - يغمطون صوفية القرن الثالث الهجري
حتهم ، إذ لا يذكرهم بين روافد الفكر الأخلاقي في الإسلام .
وإذا كان هذا مسلك معظم مؤرخي الأخلاق فإن القلة التي ذكرت
الصوفية ذكرتهم على أنهم قمة في السلوك الخلق ، دون أن تذكر لهم فكراً
أخلاقياً ، كما أن الأمثلة التي ذكروها في ثنايا بحوثهم كانت من القرن الخامس
الهجري وما بعده .

واسترعت هذه الملاحظة انتباه أحد الباحثين ، وأثارت لديه فضاً علمياً
مؤداه ، ألا يمكن أن يكون للصوفية فكر أخلاقي يضعهم بين مفكرى

الأخلاق ؟ وفي محاولة تحقيق هذا الغرض — بالطريقة العلمية — كان البحث الذى تقدمه ، والذى اختار فترة زمنية مبكرة هي القرن الثالث الهجرى نظراً لأنه قرن النشأة الحقيقية للتصوف كعلم يهتم بالأخلاق الدينية ، خاصة وأن تراث أعلام هذا القرن (الثالث) كفىل بتوضيح هذه الفكرة . فجاء البحث عنوانه (الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى) .

ويتحدث الباحث عن النهج الذى نهجه فى هذه الرسالة فيقول :

« ... وانطلقت أدرس الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى ، واضعاً فى اعتبارى ضرورة الاعتماد على تراثهم أولاً ، المجموع منه مخطوطاً كان أو محققاً أو منشوراً ، ثم ما تنأثر من أقوالهم فى بطون كتب تاريخ التصوف وطبقات رجاله ، فضلاً عن أهمية ما جاء فى ثنايا كتب التاريخ العام .

ولقد حرصت على أن تكون بصورى واضحة ودالة على ما أقصد إليه من فهم أو استنتاج ، متدخلاً — حسبما يسمح الموقف — بالشرح والتحليل غير متعسف فى تأويل النصوص أو تحميلها فوق ما تحتل لآنى فى المقام الأول بأحث عن الحق « والحق أحق أن يتبع » .

وقد جاء هذا البحث فى تمهيد ، وبابين ، وخاتمة :

فى التمهيد : تعرض الباحث — بإيجاز — للحالة العامة فى القرن الثالث الهجرى من نواحيها السياسية والخلقية والفكرية ، ولم يكن يهمه من هذه الجوانب إلا ما يوضح لماذا اتجه التصوف الإسلامى هذه الوجهة الأخلاقية . أما الباب الأول : وعنوانه « التصوف الإسلامى وصلته بالأخلاق الإسلامية » فقد جاء فى فصلين :

ناقش البحث فى الفصل الأول ، (التصوف فى الإسلام) ، مسألة إسلامية التصوف ، وقد نهج فى الرد على منكرى إسلامية التصوف نهجاً قوامه تمحيص العوامل التى أدت إلى نشأة التصوف كعلم للأخلاق الإسلامية ، ومحاولة قياس هذه العوامل بمقياس الإسلام كرسالة جوهرها الأخلاق ، أعنى عرضها على الكتاب والسنة .

وانتهى البحث من هذا الفصل ليقرر أن التصوف الإسلامى قوامه ،
وركائز بنائه من قلب الإسلام ، يشهد لهذا القرآن وسنة صاحب الرسالة قولاً
وعملاً ، ثم كانت مسيرة التاريخ الإسلامى تلك التى أسهمت فى دفع التصوف
كقوة روحية لها أهميتها فى القرن الثالث الهجرى وسط تياراته الفكرية وظروفه
الاجتماعية .

وفى الفصل الثانى (التصوف علم الأخلاق الإسلامية) يلخص الباحث
خطته فيه فيقول : « وكان على أن أعالج حقيقة الصلة بين التصوف والأخلاق
الإسلامية ، وإلى أى مدى يمكن أن يعتبر التصوف علماً للأخلاق بمعناها
الواسع العميق ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل للصوفية أثر فى غيرهم ممن جاء
بعدهم من الأخلاقيين الإسلاميين ؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب فهل أنصفهم
مؤرخو الأخلاق ؟

كل هذا تناوله الفصل الثانى منتهياً إلى أن التصوف علم الأخلاق الدينية
الذى أثر فيمن بعده أبلغ التأثير ، من واقع الأمثلة التى ذكرناها مثل ابن مسكويه
وابن حزم وابن القيم والغزالي وغيرهم .

وتلزمنا الإجابات العلمية بأن نقرر أن أعلام القرن الثالث الهجرى من
الصوفية لهم فكر أخلاقى يجعلهم سلوكيين صادقين عن فكره أبعاده ونظرية
ها فلسفتها ، مما يضعهم - رضى مؤرخو الأخلاق أو سخطوا - فى طليعة
مفكرى الأخلاق فى الإسلام .

وإذا كان قد تقرر - وفق نتائج هذا الباب - أن للصوفية فكراً أخلاقياً ،
فإن السؤال الذى يفرض نفسه هو : هل تميز فكرهم الأخلاقى عن غيرهم
من الأخلاقيين الإسلاميين ؟ .. والإجابة على هذا السؤال هى موضوع الباب
الثانى (خصائص الوجهة الأخلاقية للتصوف الإسلامى) وقد تفرقت معالجته
لهذه الخصائص على أربعة فصول :

فى الفصل الأول : عالج البحث خصيصة ربطهم المفاهيم الأخلاقية
بالصفات الإلهية ، وبين حرصهم على أن يكون البدء ، والطريق ، والغاية ،

مرتبطين بالله ، الأمر الذى جعلهم يثرون الأخلاق الإسلامية بمضامين جديدة سواء في ذلك المضامين اللغوية في دلالة بعض الفضائل ، أو المقاييس التى تضع أمامهم مراقبة الله ووجهه ورجاءه ، وحسبهم هذا صدقاً وتميزاً ، فليس الصدق عندهم أن يطابق الخبر ما يعلمه الناس من واقع ولكن الصدق هو أن تقول الحق في موطن لا ينجيك منه إلا الكذب ، وكذلك ليس العمل الخلقى هو ما يرضى عنه الناس أو ما يحقق نفعاً ، ولكنه العمل الذى لا بد فيه من الصدق والصبر والإخلاص ، تلك التى تستند إلى آيات قرآنية وأحاديث شريفة ، وينتهى الفصل بذكر الفروق - من خلال هذه الميزة - بينهم (الصوفية) وبين غيرهم ممن جروا في المفاهيم الخلقية مجرى الفكر اليونانى الذى كان قد ترجم وانتشر في بلاد الإسلام .

أما الفصل الثانى : فقد تناول ما اختصوا به من عناية باصلاح الباطن إيماناً منهم بضرورة تطهير الباطن قبل غرس الفضائل لما لذلك من أثر بالغ على السلوك واقتضى هذا أن يبدأ الصوفية مسيرتهم في الإصلاح الخلقى من النفس والقلب والروح ، ولهم في هذا الباب سبق وجده ، وهم فيه متفقون مع الدين ومع العقل ومع آخر ما اهتمت إليه نظرة التربويين والمصلحين حديثاً ، وفى هذا الفصل تصادف جهداً خاصاً من الباحث بذله في المقارنة بين ما يقوله الصوفية وما ينادى به علماء النفس في بحوثهم الجادة والأصيلة ، ثم في تأصيل نظرية الصوفية وبيان صلتها بالخط القرآنى والحديثى ، ليتسنى للباحث فيما بعد هذه النقاط أن يذكر كيف كان أثر الصوفية على كثير من الباحثين في مسألة النفس وأن الصوفية في بيان طبيعة النفس وخصائصها وأمراضها وعلاجها كانوا مسلمين قلباً وقالباً ، عتميدة وفكراً ، فلم يقعوا في براثن تعريفات اليونان للنفس وطبيعتها وغير هذين من مباحث هذا الجانب من الفكر الأخلاقى .

ثم يحىء الفصل الثالث : ليتحدث عن الحرية الأخلاقية كخصيصة تميزهم عن غيرهم ، ذلك أن فهمهم للحرية جدير بالبحث ، فهم لم يفهموها كما فهمها المتكلمون ، ولا كما فهمها أصحاب الحريات العابثة ، كما أنهم لم يفهموا الجبر على أنه سلب للإرادة أو عدم تحمل للمسئولية ، وإنما كانوا أقرب في فهمهم

للحرية والجبر إلى الخط الأخلاقي الإسلامى ، فالحرية عندهم تحرر من كل قيد مادى ، وهى تحمل كامل للمسئولية ، ولا تتحقق هذه الحرية عندهم إلا بعبودية حتمة لله سبحانه وتعالى ، وكأنهم بعد تصحيح إرادتهم استسلموا - باختيارهم - لله عن حب ورضا وما أظنه الجبر الذى يفهمه المتكلمون :
وفى هذا الفصل تناول البحث ما يمكن أن يكون فى الظاهر تناقضاً بين جبرهم فى التوكل وبين حريتهم فى التحرر والمجاهدة فى مقاماتهم ، والأمر يسير ذلك أن المجاهدة بما تعنى من إرادة وحرية وتحرر من رق المخلوقات كلها هى نفسها طريق الاستسلام والجبر الاختيارى ، بما يعنيه عند غيرهم من قهر وجبر .

وهكذا يثبت البحث أن هذه النظرة لمسألة الحرية والجبر تحت على العمل لله وطلب رضاه أكثر ما تشغل الذهن فى بحث نظرى مؤداه هل يؤثر تحرر العبد فى قدرة الله أولاً إلى آخر الأسئلة التى كان مبعث الخطأ فى جميع إجاباتها هو أن الباحثين قاسوا أمور الاله سبحانه على أمورهم ومبلغ فهمهم ، أما الصوفية فحبهم لله وتعظيمهم له قد جنبهم هذا فبدأوا من منطلق دينى عميق وبهذا لا يكون هناك تناقض فى نظريتهم وفهمهم للحرية الأخلاقية تلك التى تتفق مع الدين وتستمد أصولها منه .

وفى الفصل الرابع : لمس البحث موجزاً ما تميزت به وجهتهم الأخلاقية من طابع عملى غلب على النظر والجلوس للتقعيد والتقنين ، ولعل هذا هو الذى خدع أصحاب النظرات العجلى فى التراث ، فجعلهم يصفون الصوفية المفكرين بالسلوكية فقط واستبعدوا أن يكون لهم فكر ونظر فى هذا الجانب ، ومع إيماننا بأن العمل يحظى باهتمام عند الصوفية إلا أننا لا ننكر موقفهم وفهمهم لأصول الفكرة الأخلاقية ، كما قرر البحث هذا فى مساره الممتد عبر بابين كبيرين .

وفى الخاتمة نحى الباحث منحى خاصاً حيث ذكر الجديد فقط فى بحثه وهو أولاً : أثبت البحث - من خلال تراث الصوفية - أن لهم فكراً أخلاقياً ونظرية متكاملة تشتمل على كل مقومات الفكر الأخلاقى ، أثرت فىمن بعدهم كمسكويه وابن حزم والغزالي .

ثانياً : تميزت نظريتهم الأخلاقية هذه بالشمول كما تميزت بالعمق الديني حيث ربطت كل مفاهيمها بدءاً من التعريفات وحتى المعايير بالله وبالمعاني الإسلامية العميقة كالمراقبة والإحسان وغيرهما .

ثالثاً : جهودهم في ميدان البحوث النفسية هي جهود أخلاقية بالدرجة الأولى ، لأنهم بحثوا جوانب النفس وأمراضها وطرق علاجها من منطلق أخلاقي مؤداه تطهير الباطن كي يصعد السلوك خلقياً وموافقاً للأوامر والنواهي الدينية .

وجهودهم في هذا المجال تعجز كثيرين من أصحاب الدراسات النفسية والأخلاقية الحديثة .

رابعاً : جديد كل الجدة فهمهم لمعنى الحرية الأخلاقية وحلهم بهذا الفهم أكثر من المشكلات التي ارتبطت بالحرية والجبر كما فهمها الفلاسفة والمتكلمون وكأننا بالصوفية هنا يستخدمون معنى الحرية والتحرر دافعاً للعمل ومعيناً على تحمل المسئولية وليس العكس .

خامساً : لعل أهم ميزة تميز بها منحاهم الأخلاقي هو العملية والتطبيق لفكرهم وإيجابية المفكرين منهم ومشاركتهم في الحياة ، وهذا ما نفتقده لدى كثيرين من مفكري الأخلاق خاصة في العصر الحديث .

وفي نهاية خاتمته يوصي البحث بعدد من التوصايا والمقترحات تدور جميعها في فلك أهمية الدراسة للقرنين السابقين لفترة البحث هذا ، وضرورة التحرر مما يشيع في الفكر ونحن بصدد دراسة علمية لتحديد الصواب والخطأ في هذه الشائعات . كما يقترح مؤكداً أن تعنى الأقسام المعنية بالفكر الإسلامي عناية خاصة بالموضوعات القرآنية والتراثية لأنها بعث لحضارتنا وربط جيد لمعاصرنا بهذه الأصالة التي نفتقدها في كثير من البحوث والدراسات . وليس جديداً أن يؤكد باحث إسلامي أهمية العودة إلى القرآن حاكماً وموجهاً .

هذا والبحث في عموميه إضافة بذل فيها صاحبها جهداً يحمده له ، وهي — ولا شك — هامة في بابها خاصة وأن كثيراً من الآراء حول التصوف لاتزال

بحاجة إلى تمحيص ونقد علميين ، خاصة وأنه يجب أن لا تهدر طاقة ما من طاقات تراثنا الإسلامي الأصيل ، غير أنه لا يفوتنا أن نقرر أن هذا البحث مع جدته وإضافته شيئاً طيباً إلى المكتبة الإسلامية فإنه يجهد القارىء كثيراً حتى يصل في النهاية إلى المصطلحات التي يستخدمها الباحث ويقررها البحث ، وقد كان في إمكانه أن يوفر على قارئه جهداً لو حدد له المصطلحات في أولها ، اللهم إلا إذا قصد الباحث أن يلزم قارئه السير معه من الألف إلى الياء . وفي النهاية نتمنى لهذا الباحث مزيداً من التوفيق في الاجتهاد من أجل جماعة المسلمين في كل العالم .



تقارير

المضمون الإلحادى فى برامج التليفزيون السوفيتى

د. سعد مصلوح (*)

يتخذ نشر الإلحاد بين المتدينين فى الاتحاد السوفيتى طريقين مختلفين وان كانا دائماً متلازمين .

أولهما طريق النشر الجماعى ومن وسائله استخدام برامج التعليم وقنوات التأثير الأيديولوجى على الجماهير كالإذاعة والصحافة والسينما والتليفزيون والفنون والآداب والمطبوعات بأنواعها المختلفة .

وثانيهما طريق النشر الفردى ، حيث يوكل إلى مسئول الحزب والمسئول عن تخريب المعتقدات الدينية فى كل مؤسسة أو مصنع أو مدرسة مهمة تصنيف الأفراد من حيث درجة تدينهم . وحين يلاحظ الالتزام الدينى لدى أحد الأفراد يبدأ المسئولون بدراسة شاملة للعوامل الأسرية والاجتماعية والثقافية التى يمكن أن تكون مسئولة عن تدينه ، ثم يقومون برسم الخطة الملائمة فى ضوء هذه الظروف . ويبدأ التنفيذ بغية تحقيق الهدف النهائى وهو إغتراب هذا الإنسان من إसार الدين .

وغنى عن البيان أن الإسلام والمسلمين يحظون بحظ وافر من هذه العناية .. وقد سبق لنا أن ترجمنا عن الروسية مقالا تحدث فيه مؤلفه عن خصائص نشر

(*) مدرس علم اللغة والأصوات بكلية دار العلوم بالقاهرة .

الإلحاد بالطريق الفردي بين المسلمين . ويمكن الرجوع إليه لمن أراد مزيداً من التفصيل (نشر المقال في عدد من مجلة « الدعوة » السعودية) .
وسنمحص هذا المقال — إن شاء الله — لبيان الكيفية التي يتم بها استخدام البرامج التلفزيونية في معترك الصراع الأيديولوجي الذي تقوده الدولة السوفيتية والحزب الشيوعي ضد الدين والمتدينين ، ولتحديد مكان هذه الوسيلة من سائر وسائل التأثير الفكري التي تستخدم لنشر الإلحاد بالطريق الجماعي .

وقد لاحظ خبراء الدعاية الإلحادية من السوفييت أن العاملين في محطات التلفزيون المحلية المنتشرة في الجمهوريات السوفيتية المختلفة — بالإضافة إلى زملائهم من العاملين بالتلفزيون المركزي في موسكو — قد بذلوا جهوداً كبيرة لإعداد برامج إلحادية وتنفيذها وتقديمها على الشاشة الصغيرة : غير أن هذه التجارب كانت تفتقد في رأيهم وضع استراتيجية واحدة لهذا النوع من العمل ، وتنسيق الجهود ، وتبادل الخبرات بحيث تتكون من خلال هذا التعاون خطة واحدة يتحدد في إطارها مستقبل النشاط الإعلامي الإلحادي في التلفزيون السوفيتي . وحين عكف الخبراء في الدولة والحزب على دراسة الجوانب المنهجية والتقنيكية لتحقيق هذه الغاية تبين لهم أن الحكم الموضوعي على أثر النشاط الإعلامي للتلفزيون وتوجيهه لخدمة قضية التربية الإلحادية للجمهير يتوقف على عاملين :

الأول : المعرفة العلمية بالثقل النوعي لوسيلة التلفزيون في إطار النظام العام الذي يشمل قنوات التأثير الأيديولوجي على الجماهير ، وتحديد دورها في هذا الإطار .

والثاني : دراسة كل ما يتعلق بمشاهدي التلفزيون . لذلك التزمت كل محطة من محطات الخدمة التلفزيونية التي تقوم ببث البرامج ذات المضمون الإلحادي بأن توفر لمؤلفي هذه البرامج المعطيات الإحصائية اللازمة من البنية السكانية في المناطق التي توجه إليها إرساها ، وعن أنماط الاهتمامات التي تميز كل مجموعة من المجموعات السكانية ، كما عمدت هذه المحطات أيضاً إلى

إجراء استطلاعات الرأى لمعرفة متطلبات هذه المجموعات السكانية ومستوى تعليمها ، وعن مدى التطور العام والتطور السياسى للمجتمع ، وعلاقة السكان بالدين ، وصورة الحياة فى المجتمع ، وكيفية إزجاء أفرادهم لأوقات الفراغ ، ومدى احتشادهم لمشاهدة برامج التلفزيون . وهكذا يتحدد المضمون والشكل فى أى برنامج إلحادى فى ضوء هذه الدائرة الواسعة من المعلومات بحيث يعطى تأثيره المطلوب . وينبغى أن نضيف إلى هذه الأمور التى تتعلق بطبيعة مشاهدى البرامج التلفزيونية أموراً أخرى تتعلق بخصوصية التلفزة وإمكاناتها التأثيرية فى المشاهدين .

ويعتقد خبراء الدعاية الإلحادية فى التلفزيون السوفيتى أن قضية المضمون لها الأهمية الأولى قبل قضية الشكل ، ذلك أن كثيراً من الأشكال العادية للبرامج يمكنها إذا تحقق لها المضمون الملزم أن تحدث آثاراً بعيدة المدى فى المشاهد . ومن هنا يحتل استخدام التلفزيون فى عملية ترسيخ العقيدة الماركسية واتخاذ منظورها الفلسفى أساساً لمضامين البرامج الإلحادية التى ييئها المحل الأول من الأهمية . أما خصائص الفن التلفزيونى فىأتى فى المقام الثانى . ويعلن هؤلاء الخبراء فى بحوثهم ودراساتهم دون مواربة أن تعميق الإلحاد فى نفسية الإنسان السوفيتى يرتبط أوثق ارتباط بتعميق صورة الحياة السوفيتية ومبادئ الشيوعية كما أن تحقيق هذه المهمة ينبغى أن يتخذ صوراً مختلفة ، إذ إن المتدينين يختلفون فيما بينهم اختلافاً بيناً من حيث درجة التدين والمستوى التعليمى والثقافى وينبغى تبعاً لذلك أن يكون المضمون الإلحادى شاملاً بحيث يستوعب كل المشكلات ، كما ينبغى فى الوقت نفسه أن يكون متنوعاً بحيث يأخذ فى اعتباره اهتمامات المتدينين الذين يختلفون فيما بينهم فى السن والجنس ، والانتماء الدينى ومستوى التعليم (١) .

ويضع المخططون السوفيت فى الدولة والحزب نصب أعينهم أن هدف العمل الدعائى الإلحادى هو القضاء على الدين ووصم نظرتة إلى الطبيعة وحياة

L. D. Gluk hovskaya, "Telivision - Prospective Form of A theist (١) Propaganda" Problems of Scientific Atheism, 9, 1970, p. 318.

المجتمع بأنها نظرة تقوم على الأوهام والخرافات (١) ، ومن ثم يحتمون أن يسير العمل الدعائي الإلحادي في اتجاهين رئيسيين :

الأول : ويشمل موضوعات أخلاقية وفلسفية تحاول بطريقة واضحة ومقنعة حض المتدينين على المشاركة الفعالة في النشاط الاجتماعي ، وتقبل صورة الحياة في المجتمع السوفيتي ، والتفاعل معها ، الإسهام في صنعها :
الثاني : ويتولى تقديم المشكلات والقضايا المتعلقة بالعلوم الطبيعية بغية إثبات وجود تناقض مبدئي بين العلم والدين (٢) .

ويتفرع عن تأكيد خبراء الدعاية الإلحادية على أهمية المضمون في البرامج التليفزيونية مطالبتهم مؤلفي هذه البرامج ألا تتسم أعمالهم بالسطحية . وهم يحذرونهم من تركيز أعمالهم على انتقاد ينسب إلى بعض رجال الدين من نقائص أو على الهجوم السافر على الكتب المقدسة ورميها بالتفاهة والسخف (٣) .

ويلاحظ أن هذه السطحية كانت سمة واضحة من سمات البرامج الإلحادية التي تم إنجازها فيما قبل الستينات ، وأثبت تقييم هذه البرامج أنها لا تأتي بالنتيجة المرجوة بل ربما أدت إلى عكس ما يراد منها . فهذه البرامج تفتقد الوحدة الموضوعية في إطار خطة شاملة ، كما تفتقد عمق المضمون ، والتنوع في الشكل ، ولا تقوم على أساس نظري منهجي لنقد الدين .

ويعتبر عام ١٩٦١ مرحلة تحول نحو إعداد البرامج الإلحادية في التليفزيون السوفيتي ، فقد شكلت في هذا العام إدارة عامة بالتليفزيون المركزي (الذي يبت إرساله على مستوى الاتحاد السوفيتي كله) تتولى تحرير البرامج الخاصة بالدعاية الإلحادية على الشاشة الصغيرة . وعقد في هذا العام أيضاً عدد من اللقاءات لدراسة الأسس النظرية لهذا العمل شاركت فيها نقابة الصحفيين

(١) تكاد المراجع التي تؤكد هذه الفكرة لا تقع تحت حصر وانظر على سبيل المثال (بالروسية) : ب . ك . أرسينكين : « القضايا الملحة للاتحاد العلمي » من منشورات جمعية المعرفة « بمناسبة مرور مائة عام على ميلاد لينين ، موسكو ١٩٦٩ ، ص ٣ .

(٢) تصدر دورية في موسكو بعنوان « العلم والدين » تهدف إلى إثبات وجود هذا التناقض بين العلم والدين . وتتخذ من مادة « الكتاب المقدس » مصدراً أساسياً للتعمير عن وجهة نظر الدين في قضايا العلوم الطبيعية . ونود أن نشير إلى أنه بهذه الطريقة يضعون كل الأديان السماوية والوضعية على اختلافها في مرتبة واحدة . ويفيدون من سلبات بعضها في طعن بعضها الآخر . ومعلوم أن الاسلام - على هذا النحو - سيتحمل من الأعباء والعيوب ما هو منه برئ .

(٣) بعض برامج التليفزيونات العربية لا تتورع عن ذلك . فتأمل .

السوفيت . وتم في هذه اللقاءات وضع أول أساس منهجي لإعداد البرامج التلفزيونية الإلحادية ، حيث أكد المجتمعون أن المهمة الأولى لهذه البرامج هي ترويج المفاهيم الماركسية وتأكيد العلاقة الإيجابية بين المواطن والحياة على أرض السوفيت ، وصرف اهتمام الناس إلى محاولة تغيير الواقع المادي من حولهم من خلال العمل الجماعي ::

وإذا نظرنا إلى الفترة الواقعة بين عامي ١٩١٧ و ١٩٦١ تبين لنا أنه على مدى ما يقرب من خمسين عاماً لم تفتقر الحرب ضد الدين ، وأن السلطة السوفيتية بكافة أجهزتها الدعائية والبوليسية لم تفلح على مدى هذه السنوات المتطاولة من حسم معركتها ضد الفطرة التي فطر الله الناس عليها لكن الفشل لا يزيدها إلا إصراراً . وقد أشرنا في مقال سابق (١) إلى المحاولات الدعوب التي بلدها ويبدؤها الاستشراق السوفيتي لتفسير ظهور الإسلام تفسيراً ماركسياً وبيننا كيف أن هذه المحاولات ما زالت مستمرة حتى اليوم دون أن تصل إلى وجه من وجوه التفسير يرضيهم هم بله أن يقنعوا به غيرهم .

وتطبيقاً للقرارات التي اتخذت في عام ١٩٦١ قام التلفزيون المركزي السوفيتي بتقديم سلسلة طويلة من الحلقات في برنامج جعل عنوانه « حقيقة الدين » ثم برنامجاً آخر بدأت إذاعته منذ عام ١٩٦٩ تحت عنوان « الإنسان والدين » :

وقد أدار مؤلفو البرنامج الأول حواراً مع المشاهدين تناولوا فيه القضايا الفلسفية والأخلاقية من منظور ماركس دون استخدام لأسلوب التوجيهات المباشرة ودون اللجوء إلى كيل التهم لرجال الدين ومعتنقيه وحاولوا تبسيط القضايا وتوضيحها بغية التأثير على أكبر عدد ممكن من المشاهدين ، وقصروا كل حلقة من حلقات البرنامج على تناول مشكلة معينة .

وتوضيحاً لطبيعة هذا البرنامج نسوق مثالا للحلقة من حلقاته جعلوا عنوانها « عن معنى الحياة » . وجاءت هذه الحلقة في هيئة حوار مبسط يبدو

(١) نشر المقال بعنوان : « حول التفسيرات الماركسية لظهور الإسلام » ، العدد

السابع ، يوليو ١٩٧٦ .

وكأنه لا تكلف فيه بين الدكتور ب. ت. جويجوريان ، وأ. أ. أوشنيوف - الأستاذ السابق بأكاديمية اللاهوت في ليننجراد ، قام أولهما بتقديم وجهة النظر الماركسية ، وقام ثانيهما بتوضيح نظرة الدين إلى هذه المشكلة . واتجه المتحدثان إلى عدم اتخاذ الطريق المباشر أو الإعلان عن النوايا . واتخذ الحوار صيغة المناظرة بين شخصين ، ولكن الهدف النهائي لهما كان اتهام النظرية الدينية للحياة والإنسان بأنها معادية للإنسان .

وثمة صيغة أخرى للدعاية الإلحادية تظهر في حلقة أخرى قام بإعدادها وتقديمها صحفي سوفيتي يدعى أ. أ. شامارو ، وفيها يظهر هذا المؤلف وقد عاد من رحلة طويلة عبر سيبيريا ومن خلال مادة تصويرية تثير اهتمام المشاهدين ودهشتهم يحكى المؤلف عن الحياة القاسية الرهيبة التى تحياها جماعات السكان المتمسكين بالعتائد الدينية الوثنية القديمة فى مجاهل سيبيريا ، وعن أولئك الذين ارتدوا عن الدين بعد أن كانوا من أشد معتقيه تحمساً وانطلقوا فى سبيل الحياة الرحبة التى هيأتها لهم السلطة السوفيتية دون غيرهم . وهكذا تناولت الحلقة موضوعاً كبيراً فقامت بإبرازه من خلال مصائر أفراد معينين ليكون أكثر إقناعاً ، إذا أضفت إلى ذلك استخدام المادة التصويرية الوثائقية على نحو يهدف إلى جذب اهتمام المتدينين وإقناعهم .

وقد قام التليفزيون المركزى بتقديم الموضوع نفسه بصورة أخرى على هيئة فيلم تليفزيونى بعنوان « سنوات ضائعة » . ويحكى الفيلم قصة شاب يدعى د. م. كولوسوف كان قد هرب من أداء الخدمة العسكرية فى الجيش الأحمر بدوافع دينية . وظل مختفياً مدة ثلاث وعشرين سنة . واستخدم المخرج والمصور فى تنفيذ الفيلم لقطات للأماكن والمواقع الحية التى اختفى فيها ذلك الهارب بدينه وذلك لإضفاء عنصر الواقعية على الأحداث ، كما استخدمت تكتيك الكاميرا السرية لإقناع المتفرج بأن الكاميرا إنما تتبع الهارب فى تفاصيل حياته المفزعة الخائفة دون أن يشعر هو بها . وقد حاز هذا الفيلم رضا القائمين على أمر الدعاية الإلحادية فى التليفزيون السوفيتي .

ويزداد إلحاح مؤلفي الأفلام التليفزيونية ومخرجيها على معالجة مشكلة من أهم المشكلات التي تواجه المجتمع السوفيتي القائم في أساسه على الفلسفة الإلحادية الماركسية ، ونعني بها نفور المتدينين من نمط الحياة السوفيتية ، ونكوصهم عن المشاركة الإيجابية في صنعها وقد خصصوا لعلاج هذه المشكلة фильماً بعنوان « مرحبا بالحياة » قام بإعداده التليفزيون المركزي بالاشتراك مع « دار الإلحاد » في إحدى مدن الاتحاد السوفيتي وسنحاول أن نعرض بشيء من التفصيل للتكنيكات الفنية والموضوع الذي قام هذا الفيلم بالتعبير عنه .

يبدأ الفيلم بمجرد عرض تليفزيوني إعلامي خالص لألوان النشاط التي تمارس في دار الإلحاد فتعرض مناظر لاجتماعات مجلس إدارة الدار ، وللمحاضرات وجلسات الحوار والمعارض الفنية والحفلات وغير ذلك من ضروب النشاط الإعلامي الصرف . ولا شك أن تلحيد المؤمنين هو على رأس ما تقوم به الدار من مهام بل هو الهدف الاستراتيجي من جميع ألوان النشاط الأخرى . ومع ذلك نجد مؤلفي الفيلم ومنفذييه وهم : كبير المحررين ت. جولوفيف والمخرج ن. تشيكاسين والمصور ب. تشوبين يقتربون من هذا الموضوع بحذر شديد فينتهزون فرصة لقاءهم بأحد العاملين في الدار ليعالجوا هذه القضية من خلاله ، ذلك أن هذا الموظف نفسه كان من بين الذين ارتدوا عن دينهم وانخرطوا في سلك العمل بدار الإلحاد ليستخدم في العمل الدعائي الإعلامي ضد الدين ، ومن هنا كانت فرصتهم من خلاله لبيان الكيفية التي يرتد بها إنسان عن دينه ، ها هو ذا الموظف الملحد يبدو على الشاشة أثناء عرض النشاط العادي للدار وهو يقف وراء المنصة ليلقي محاضرة على المستمعين . وتبدو وجوه المستمعين وهي تتطلع إلى المحاضر ، غير أن مشاهدي التليفزيون لا يستمعون في اللقطة إلى نص المحاضرة بل إلى أصداء الحواطر التي تدور في رأس هذا الموظف على طريقة المونولوج الداخلي وهو ينظر إلى مستمعيه ، إنه يقول لنفسه « عندما أنظر إلى القاعة التي تضم المستمعين تقول لي هذه الوجوه الكثيرة . واضح أن بعضهم لا يوافقني على رأيي . لأنني أحكي عن تلك التناقضات التي تمتلئ بها الكتب المقدسة . وأرى كيف يبدو على وجه من هذه

الوجوه خاطر ما : إنه لحظة من الشكوك التي تتولد في أعماقه بل إنني لألمح خلف القسمات ضحكة السخرية المكتومة .

وهكذا يستخدم مؤلفو الفيلم هذه الوسيلة الفنية في العرض ليحدثوا بذلك أبلغ تأثير ممكن على مشاهدي الفيلم التلفزيوني وذلك من خلال استعراض الكاميرا لوجوه المستمعين إلى المحاضر بحيث يبرزون تطور الانفعالات المختلفة كما تعكسها ملامحهم . ويظهرون دلالة الملامح وتحولها من الريبة إلى الشك العميق في أمر الدين .

ويحاول مؤلفو الفيلم استخدام وسائل فنية كثيرة أخرى كالريپورتاج السينمائي والكاميرات السرية وشبه السرية وذلك ليبدو تاريخ حياة الفرد المتدين وظروف ارتداده عن الدين أمراً طبيعياً ، ويتحرك الأشخاص على الشاشة في بساطة لا تكابد التكلف كما يظهرون وهم على حال من الانهماك في قضيتهم وتأمل أنفسهم ومعايشة مشكلاتهم مما يجعلهم أقرب إلى قاب المشاهد وعقله .

ويتعرف المشاهد في أحد لقطات الفيلم إلى أحد سعاة البريد وهو يقطع شوارع المدينة مرحاً في صباح مشمس حاملاً إلى مواطنيه بريد الصباح ، ويمر ساعي البريد بخطواته المرحية بأحد دور العبادة وهنا تتنقل الكاميرا إلى وجوه المصلين الذين يمارسون شعائر الدين بينما يسمع صوت الموظف الملحد الذي يقوم بدور المعلق وهو يحكي عن ساعي البريد فيقول : « كثيراً ما فكر صاحبنا هذا خلال أداء العبادة مسائلاً نفسه : لماذا يكون الرب الرحيم هكذا قاسياً وجائراً ؟ ولماذا يصر على إرهاب الناس وإثارة الذعر فيهم بتهديدهم بعقوبات الآخرة ؟ » وكذلك يحاول الموظف في دار الإلحاد أن يحطم بكلماته قدسية الذات الإلهية في نفوس المتدينين « كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً » .

ولكن تم المقارنة يظهر ساعي البريد وسط أصداء إبتهالات المصلين ضاحكاً مرحاً في إحدى الحفلات ، كما يبدو وهو يخطو خطوات واسعة في شوارع المدينة حاملاً على صدره إشارة الكومسجول .

ثم يبدو المعلق في لقطة أخرى من الفيلم وهو يجرى مقابلة مع رجل وامرأة ويتبين من الحديث أنهما زوجان متدينان وأنهما والدان لفتاة ارتدت عن دينها ودين أبويها منذ وقت ليس ببعيد وتركز الكاميرا على وجهي الأبوين لتظهر ملاحظتهما في صورة قاسية تعكس التعصب والانغلاق . وهنا يترك تخيال المشاهد الفنان لرسم لحياله صورة عن البيئة التي تربت فيها الفتاة : وبعدها مباشرة تبدو على الشاشة صورة مريحة للفتاة تبدو فيها سعيدة بالطريق الجديد الذي اختطته لنفسها .

ويحاول مؤلفو الفيلم أن يظهروا العمل الذي يقوم به دعاة الإلحاد ومروجوه بمظهر النضال الشريف المستميت من أجل خير الشعب وهدايته إلى صراطهم (المستقيم) . ومن هنا يوحون إلى المشاهد بما يتطلبه عملهم هذا من المثابرة والدأب والتضحية من جانب القائمين به . ويحس المشاهد بهذا الإحساس عندما يرى على الشاشة تلميذة في دور المراهقة تسمع إلى مروج الإلحاد دون تحمس ، وهي تتصرف مع رفيقاتها وفي عينيها حزن عميق إذ يتنازعها الصراع بين نشأتها الدينية والتيار الإلحادي الجارف الذي تسير فيه الحياة من حولها . وهنا نسمع صوت المعلق يقول : « ها نحن أولاء نشهد اليوم صديقتنا تمارا وهي تخرج للنزهة مع رفيقاتها الملحقات . وهذا في حد ذاته شيء كثير . إنه ثمرة لجهود رفاقي العاملين في دور الإلحاد . ها هي ذى الفتاة تخطو خطواتها الهيابة الأولى على هذا الطريق الطويل الذي انفتح أمامها الآن . أما نحن — أصدقاء تمارا — فإزال أمامنا الكثير من المشاغل » .

ويتضح لنا من هذا العرض المفصل بعض التفصيل لهذا الفيلم كثير من المشكلات النظرية والإمكانات والتقنيات الفنية المستخدمة في الأفلام التليفزيونية لنشر الإلحاد بين المتدينين .

وثمة مجال آخر يوليه خبراء الدعاية الإلحادية في التليفزيون اهتماماً كبيراً ونعني به عرض مشكلات العلم الحديث ومكتشفاته على الشاشة الصغيرة في ضوء المفهوم الإلحادي الماركسي . ويرى المتفائلون منهم أن أى برنامج أو حلقة تليفزيونية تتحدث عن المكتشفات العلمية الجديدة وعن قوة العقل

الإنسانى تكون بطبيعتها إلحادية(١) . غير أن التجربة الطويلة لخبراء الإلحاد أثبتت أن هذا وحده لا يكفى ، فكثير من هذه البرامج تفتقد الجانب الفلسفى الإلحادى وإن أرضت سائر المتطلبات الفنية الأخرى ، وقد تؤدي هذه البرامج على هذا النحو إلى عكس ما يراد منها تحقيقه ومن ثم يطالب هؤلاء الخبراء بضرورة إنجاز برامج تليفزيونية علمية ذات طابع إلحادى خاص لا يكتفى فيها بعرض ظواهر الطبيعة و المكتشفات العلمية الحديثة بل توجه النقد إلى التصورات التى تتبناها العقائد الدينية بخصوص هذه الظواهر ... ويمكن أن يأخذ البرنامج شكل الرد على أسئلة المتدينين أو بإجراء الحوار بين بعض المتخصصين مع الاستعانة بالأفلام التليفزيونية الموضحة .

وقد دلت التجارب على فشل جميع محاولات الدعاية الإلحادية التى تقوم على مهاجمة المتدينين والسخرية من عقولهم ومعتقداتهم ونسبة الرذائل إلى بعض رجال الدين واختلاقها إذا اقتضى الأمر ، لذلك اتجهت جميع الأفلام التليفزيونية فى هذا المجال إلى محاولات اكتساب ثقة المتفرج بدلا من تنفيره أو إلى تحييد مشاعره تجاه هذه البرامج حتى لا يعتصم بمقل الدين ، ويرفض من البداية الاستماع أو المشاهدة . ولهذا الحقيقة أهمية كبرى بالنسبة للبرامج التليفزيونية ، فالتليفزيون يستقر عادة فى غرفة من غرف المنزل حيث يجلس إليه المشاهد بمحض إرادته وينتفى أى إمكان لإكراهه على مشاهدة البرامج . والمشاهد حينئذ مطلق الحرية فى أن يجلس إلى التليفزيون أو يأوى إلى الفراش ومن ثم ينبغى إذا أريد لهذه البرامج أن تؤثر ثمارها أن تبتعد عن إهانة مشاعر المشاهد الدينية أو إثارة شكوكه أو ارتيابه وإلا فلن يكون إلا عكس المراد .

(١) نعتقد أن الأمر على عكس ما يظن أهل الإلحاد تماما فقد أدى التقدم العلمى الهائل الذى تشهده البشرية فى حاضرها إلى أمرين أصبحا من البدهة بحيث لا يحتاجان إلى إثبات : أولهما إحساس العقل البشرى بزيادة مساحة المجهول كلما انكشف أمامه سر من أسرار الكون . وثانيهما : نفي العشوائية والمصادفة عن الخلق وإثبات (حكمة الخلق) واطراد السنة الكونية وانتظامها . وكلا هذين الأمرين دافع إلى الإيمان لا إلى الإلحاد ولذا كان علينا أن ننتبه إلى أهمية هذا الجانب فى تقوية الإيمان وترسيخه فى النفوس ، فأهل الإيمان أولى باستخدام هذا السلاح الفعال من أهل الشرك .

ويفرض هذا الأمر على القائمين به الاحتياط الشديد في اختيار عناوين البرامج والحلقات التليفزيونية ، فقد لوحظ أن اختيار عناوين مثل « الملحد » أو « الكافر » تصرف المتدينين عن مشاهدتها بمجرد قراءة العناوين على شاشة التليفزيون ، بل لوحظ كذلك أن بعض العناوين المحايدة مثل « الإنسان والدين » أو « حقيقة الدين » لم تكن موفقة إلى حد كبير ، ورؤى لذلك وجوب اختيار عناوين لا تمس الدين ولا تذكره بلفظه مباشرة حتى يتم استدراج المشاهدين المتدينين لرؤيتها .

ويتبين من هذه العناية الخاصة التي يوليها دعاة الإلحاد للوسيلة التليفزيونية خطر هذه الأداة وعظمة تأثيرها . فالتليفزيون جهاز موجود بالمنزل بصفة دائمة ، وهذا يجعل تأثيره في المعارك الأيديولوجية قوياً ودائماً ومنتظماً . . . وهو يمتاز بهذه الخاصية عن بعض وسائل التأثير الأخرى التي تتوافر في بعض الظروف دون بعض أو في مناسبة دون مناسبة . ولذا يؤكد دعاة الإلحاد على أهمية إعداد خطة استراتيجية دائمة للدعاية التليفزيونية الإلحادية .

وصحيح أن وسيلة التليفزيون ينقصها الموقف الحى الذى يقوم على الاتصال المباشر والمواجهة بين طرفين كجلسات الحوار والمناقشة والمحاضرات وما إلى ذلك ، غير أن وسيلة التليفزيون لما سبق ذكره من أسباب لم تستيقظ نظر دعاة الإلحاد فحسب بل دعاة المسيحية أيضاً . ويشهد بذلك مناقشة المجمع الكاثوليكي في الفاتيكان للوسائل الفعالة لاستخدام التليفزيون في نشر المسيحية وترسيخ جذورها .

وقد أثبتت الدراسات أن مستوى التعليم عند الفرد يؤثر على موقفه من القنوات الإعلامية المختلفة ، وتبين أن ذوى المستوى التعليمى العالى يفضلون استقاء معلوماتهم من الصحف والإذاعة ، ويحتل التليفزيون بالنسبة لهم المحل الثالث أما ذلك المستوى التعليمى المنخفض فإن التليفزيون يمثل بالنسبة لهم أقوى الصيغ الإعلامية تأثيراً . وعلى هذا الأساس يمكن اختيار قناة التأثير الثقافى المناسب للنوعية المناسبة من السكان . وتتماز عملية استيعاب المشاهد للبرنامج التليفزيونى بخصوصيات منها سهولة نقل البرامج التليفزيونية ونوعها داخل

كل منزل ، والوضوح وسهولة فهمها ، وتأثيرها في وقت واحد على أعداد هائلة من الجماهير ، وإمكانية نقل الأحداث في وقت وقوعها ، وإظهار الإنسان في نفس اللحظة الفريدة التي تتولد فيها أفكاره ، وتتوالى خواطره ، وهكذا يعتمد خبراء الدعاية الإلحادية إلى استخدام هذه الإمكانيات الهائلة للتأثير على عدد من المشاهدين بمختلف طبقاتهم ومستوياتهم .

والخبر هو أبسط صور النشاط الإعلامي التليفزيوني ، ولذلك يستخدم التليفزيون السوفيتي النشرات الإخبارية التي تتكرر في أوقات مختلفة من فترة البث اليومي لتقديم أخبار ذات مضمون إلحادي . ومن ذلك يتبين أنهم لا يفهمون مصطلح « برنامج إلحادي » في أضيق معانيه . إن مجال الموضوعات الدينية لديهم واسع بحيث يشمل سائر أخبار النشاط التليفزيوني بما في ذلك الخبر في نشرات الأخبار والتحقيقات الإخبارية ، ويمتد ذلك إلى طريقة اختيار الخبر وطريقة تقديمه وما يتضمنه من تحقيقات تليفزيونية .

هذه أمثلة أوردناها توضح طرائق استخدام البرنامج والتحقيق والخبر لتوصيل المضمون الإلحادي إلى الجمهور من خلال شاشة التليفزيون تدلنا على ما يتمتع به التليفزيون من مكانة خاصة بين قنوات التأثير الأيديولوجي .

غير أن خبراء الدعاية الإلحادية قد أدركوا في التليفزيون ميزة أخرى لا تقل أهمية عما ذكرنا وتعني بها قابليته لنقل الأفلام السينمائية والمسرحيات إلى مشاهديه . وهنا نجدده يقوم لفترة من الوقت مقام وسائل فنية إعلامية أخرى لها تأثيرها مثل السينما والمسرح ، وهو يتيح للمشاهد في المنزل فرصة المشاهدة دون تجشم مشقة الانتقال إلى دور السينما والمسرح ، وخاصة في فصل الشتاء حيث تكون الأحوال الجوية غير ملائمة ، وفي فترة العام الدراسي حيث يرتبط الآباء بالبقاء في منازلهم إلى جوار الأبناء . وقد أتاح ذلك لهم استخدام الأفلام السينمائية والمسرحيات ذات المضمون الإلحادي أو التي تمجد الوطن السوفيتي وتعرض منظوراً تاريخياً يتفق وفلسفة الحكم الماركسي . وهكذا

تتعاون وسائل التأثير المختلفة لخدمة الاستراتيجية الإعلامية التي يرسمها الحزب والدولة ..

وإذا جاز لنا من خلال ما عرضنا له أن نقدم تصوراً للخطوط العامة التي تشكل ملامح التليفزيون الإسلامى فعلى أولاً أن نحدد فرق ما بين الاستراتيجية الشيوعية والإسلامية فى مجال الإعلام .

إن الإعلام التليفزيونى الإسلامى يعمل فى ديار الإسلام وفى ظروف مواتية ، إذ هو يخاطب جمهوراً يفترض فى معظمه الاعتقاد بالإسلام ، والولاء له ، والإيمان برسوله ، وإن كان هذا الجمهور يتعرض لأعاصير الغزو الثقافى التى تهدف إلى :

١ - ترسيخ النظرة العلمانية فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والفن وعزل الدين عزلاً تاماً عن دوره فى سياسة الحياة وترشيدها .

٢ - الدعوة إلى تبني أنماط الحياة المادية بنوعها الصليبي والشيوعي واستبدالها بأنماط الحياة الإسلامية .

ومن هذا المنطلق يتحدد للإعلام التليفزيونى الإسلامى الموجه إلى ديار الإسلام استراتيجية ثابتة تتمثل فيما يلى :

أولاً : تحرير المفهوم الصحيح للإسلام ومحاربة أى محاولة لعزل الدين عن الحياة :

ثانياً : تنشئة جيل مسلم قوى صحيح الإسلام .

ثالثاً : مواجهة الغزو الفكرى على جميع الجبهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

ويمكن أن تتحقق هذه الأهداف بالاستخدام المدروس والواعى للوسائل الآتية :

أولاً : الإلتزام التام بالشعور الإسلامى فى مجال السياسة الإعلامية التليفزيونية والصدور عنه فى كل ما يقدم على الشاشة الصغيرة من برنامج أو تحقيق أو خبر

أو أفلام أو مسرحيات ، ومنع تقديم أى مادة لا تتسق فى مضمونها ومشاهدها وأهدافها مع آداب الإسلام ومفاهيمه. وإلا فستصبح المادة الإعلامية الإسلامية بين غيرها من طوفان البرامج الجاهلية صورة حية متجسدة للعزلة التى يراد ترسيخها بين الدين والحياة .

ثانياً : الدراسة المستفيضة لنوعيات المشاهدين ومستواهم التعليمى والثقافى والاقتصادى ووسائل إزجائهم للفراغ ، وإعداد نوعيات البرامج الصالحة لمخاطبة هذه النوعيات من المشاهدين والتأثير فيهم وتوجيههم .

ثالثاً : الاهتمام بالمضمون الجيد للبرامج وتطوير الشكل للمضمون :

رابعاً : الاهتمام بالمضمون الإسلامى ببرامج الأطفال والشباب والمرأة على وجه الخصوص .

خامساً : الاستعانة بالمختصين لرفع المستوى الأيديولوجى والعلمى للبرامج التى تعرض مكتشفات العلم الحديث وأسرار الكون فى إطار المفهوم الإسلامى للعلاقة بين العلم والإيمان الذى يقرر أن الرسوخ فى العلم يعنى رسوخ الإيمان .

سادساً : إعادة النظر فى جميع الأعمال الفنية الدينية التى تؤكد بوضعها الراهن غربة الإسلام عن العصر وذلك بما يستخدم فيها من حوار ومناظر وموضوعات . وتوسيع مفهوم الفن الإسلامى بحيث لا يقصر على موضوعات التاريخ الإسلامى القديم فحسب. بل تمتد المعالجة الفنية إلى كافة المشكلات الحية التى يواجهها المسلم المعاصر فى حياته اليومية .

سابعاً : توجيه برامج خاصة إلى الدعاة المسلمين وخطباء المساجد لتثقيفهم بثقافة دينية متنوعة وتدريبهم على فن مخاطبة الجماهير ، وعلى عرض القضايا الإسلامية بمنطق عصرى مقنع بعيد عن التناول المباشر والأسلوب الوعظى الممل .

هذا ولنا عودة ، إن شاء الله ، لنستوفى الحديث عن دور الكلمة المطبوعة في-المعترك الأيديولوجى بين الدين والإلحاد .

بحثيات مكنتية

دليل القارئ إلى المجلات

- د . محمد شوقي الفنجري . اجتماع
- الاسلام والطبقات الاجتماعية .

الطباقية مشكلة قديمة وقف العقل البشرى أمامها حائراً .. ردحاً طويلاً من الزمن ، بل و ضل في فهمها عدد من العقول الكبار في دنيا الفلسفة والمعرفة ؛ والمقال يعرض للموضوع من وجهة نظر إسلامية بعد أن يتناول إصلاح الطبقة في المفهوم التقليدي وعند ماركس وأتباعه .

مجلة العربى - عدد مارس سنة ١٩٧٥ ص ٢٠

- د . سمير اللبىدى . اجتماع
- الاسرة فى الاسلام .

المقال يبين كيف أحاط الإسلام الأسرة بعنايته ، فقد واكبها منذ نشأتها ، ومضى بها إلى غايتها المرجوة . فكان بهذا أول نظام وأعظم دين يكرم الأسرة حق تكريمها بطريقة فعلية ، واقعية ، موضوعية .

الثقافة العربية - عدد مايو سنة ١٩٧٥ - ص ١١

- د . هشام شرابى . اجتماع
- العائلة والتطور الحضارى فى المجتمع العربى .

البحث يتناول قضية العائلة وتكون الشخصية في إطار العائلة ، ويتركز التحليل في هذا البحث على الارتباط الموجود بين العائلة والمجتمع العربى الذى تنشأ فيه ..

ويتركز البحث على نموذج عائلة عربية تجسد القيم والمواقف السائدة في وسط إسلامى عربى ..

مجلة الثقافة العربية - العدد ١٤ - ديسمبر سنة ١٩٧٤ - ص ٨

● د • ميشال جحا •
● الدراسات العربية الإسلامية في إيطاليا •
استشراق

لقد أعطت إيطاليا عدداً لا بأس به من المستشرقين عرفوا بفضلهم في التعريف بالحضارة الإسلامية.. والمقال يتحدث بإيجاز عن المستشرقين الإيطاليين من خلال مؤلفاتهم كما يتحدث عن الجامعات الإيطالية التي أنشئت بها كرسى للدراسات العربية والإسلامية مثل جامعة روما وجامعة نابولي وغيرهما ..

الثقافة العربية - عدد أكتوبر سنة ١٩٧٥ - ص ٤٧

● د • محمد سلام مذكور •
● الحكم الوضعي •
أصول فقه

المقال يعرض لتعريف الحكم الوضعي ومكانه من النظرية العامة للحكم الشرعي عند الأصوليين .. ويفصل أقسام الحكم الوضعي عند جمهور الفقهاء وعند الأحناف ..

مجلة الوعي الإسلامي - عدد ديسمبر سنة ١٩٧٤ - ص ٤٢

● د • محمد سلام مذكور •
● فقه أبي بكر وسياسته •
أصول فقه
مناهج
اجتهاد

المقال يعرض لمنهج الصديق أبي بكر الفقهى ويكشف عن دقته في التمسك بالنصوص وفهمها واتجاهه إلى الأقيسة والأخذ بالرأى عند انعدام النص، كل ذلك من خلال مواقف الصديق أبي بكر في عدد من القضايا .. مثل موقفه من الخلافة والفتوح، ورأيه في جمع القرآن على عهد، وموقفه من رواية السنة ..

مجلة العربى - عدد أغسطس سنة ١٩٧٥ - ص ٢٠

أصول فقه

مناهج

● د . محمد سلام مذكور .

اجتهاد

● فقه عائشة أم المؤمنين ومنهجها الاجتهادي .

يروى أن أصل مذهب أهل المدينة ، فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وقضايا المدينة .. غير أن عائشة رضى الله عنها كانت ذات منهج متميز عن منهج ابن عمر .. والمقال يعرض لهذا المنهج وأصوله وآثاره الواضحة في مدرسة فقهاء المدينة .. ويقول الكاتب إن أثرها لم يكن بأقل من أثر عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رضى الله عنهما ..

مجلة العربى - عدد يونيو سنة ١٩٧٥ - ص ٢٨

اقتصاد

● فاروق منصور .

● لاطبقات فى الاسلام .

المقال يدعو إلى مرحلة جديدة من التفكير الإسلامى .. يجب أن تبدأ .. يقوم بها كل من آمن بالله وفهم حقيقة إسلامه .. تبغى هذه المرحلة تقديم الإسلام الصحيح للناس ، وإصلاح المجتمع على أساسه ، ونقل الإسلام إلى واقع الحياة : .

مجلة الطليعة - عدد يونيو سنة ١٩٧٥ - ص ٩١

اقتصاد

● فتحى رضوان .

● العامل الاقتصادى فى القرآن .

المقال يعرض للمفهوم الاقتصادى للإسلام من خلال تتبعه الدقيق لمصادر الطعام وصوره المختلفة فى القرآن الكريم ، وذلك كله فى محاولة للرد على أولئك الذين أرادوا أن يصوروا الدين الإسلامى بأنه زهول عن حقائق الدنيا :

منبر الإسلام - عدد يوليو ١٩٧٥ ، ص ٢٥

تراث

- أحمد حسين •
- طه حسين والدراسات الإسلامية •

المقال دراسة نقدية لأهمية طه حسين في الفكر العربي الحديث ينتهي فيه الكاتب إلى أن طه حسين الذي دعا إلى أن تكون ثقافة مصر أوروبية وليست إسلامية - وهي الدعوة التي قامت عليها شهرته - قد انتهى به الأمر إلى أنه لا يطبق سوى أن يسمع القرآن مرتلاً.. وهذا أبلغ دليل على بطلان دعوته.

الثقافة - أبريل ١٩٧٥ ، ص ٧

تراث

- شمس الدين موسى •
- تجديد الفكر العربي •

الدراسة هي الجزء الثاني من مناقشة فكرية حول قضية التجديد ، اشترك فيها عدد من موجهي الثقافة في عالمنا العربي .. والقضية لا تزال مطروحة في بعدها المنهجي والتطبيقي .. والندوة ثرية وإن كانت تسعى إلى غرس مفاهيم ماركسية .

مجلة قضايا عربية - عدد آذار ١٩٧٥ - ص ١٢

تراث

- عبد الرازق البصير •
- تراثنا العربي •

إن تجديد التراث العربي مهمة قومية ، لما تنطوي عليه من أبعاد كثيرة ، ومن أهم أبعادها حفظ هذا التراث العظيم من الإندثار بعد أن أصبح موزعاً في مكتبات الشرق والغرب .. في أسبانيا وتركيا وروسيا وفرنسا وإنجلترا .. ولكن المقال يؤكد على ضرورة أن نتوخى الأمانة عند تحقيق التراث ونشره .. فالأمانة العلمية تحتم على كل من يريد تحقيق كتاب قديم ألا يتصرف فيه بزيادة أو نقصان .

مجلة العربي - عدد أغسطس ١٩٧٥ ، ص ٢٩

● د . محمد احمد خلف الله .

تراث

● العدل الاسلامي . . هل يمكن ان يتحقق . . ؟

من وجهة نظر خاصة يهاجم الكاتب رجال الشريعة ويسميهم خطأ رجال الدين .. ويرى أنهم يلتفتون دائماً إلى الوراثة ويجذبون الأحكام الشرعية من كتب التراث .. وأخطر ما في المقال أن الناس ليس من مصلحتهم أبداً أن يقيدوا أنفسهم بحكم شرعي لا يثبت مع الأيام .. يقول الكاتب ذلك دون أن يبين ماذا يقصد بالمصلحة .. ؟ وعن أي الأحكام الشرعية يتحدث .. ؟ وما هو الثبات الذي يريده ... ؟

الطليعة — عدد نوفمبر سنة ١٩٧٥ — ص ٦٩

تراث

● أسامة ناصر النقشبندی .

● مخطوطات الخزانة الآلوسية . . في مكتبة المتحف العراقي

مكتبة المتحف العراقي لها سمعة واسعة في عالم التراث العربي والمخطوطات . والمقال يتناول مخطوطات الخزانة الآلوسية .. في المتحف العراقي وقد بلغت المخطوطات التي تضمها الخزانة أربعمائة وخمسة عشر مخطوطاً صنفها كاتب المقال حسب العلوم، وتناولها من حيث عنوان المخطوط واسم المؤلف وسنة وفاته وشيء من أول المخطوط واسم الناسخ وتاريخ النسخ ورقمه في المكتبة .. وقد أشار كاتب المقال في ثانياً عرضه لما إذا كان المخطوط مطبوعاً والمقال يثير سؤالاً .. متى نهتم جدياً بجمع ونشر المخطوطات العربية ... ؟

المورد — العدد الأول سنة ١٩٧٥ — ص ١٧٥

● د • عبد اللو عبد الدايم •
● تربية • دور العلم والتكنولوجيا في التطوير التربوي العربي

• يكثُر الحديث - منذ سنوات - عن الثورة العلمية والتكنولوجية وعن أبعادها وآملها، والمقال يبحث في انعكاسات هذه الثورة العلمية التكنولوجية على التربية عامة وعلى التربية في البلاد العربية بصفة خاصة . وقد قام المؤلف بتحليل لماهية التكنولوجيا التربوية من خلال تطورها وعرض لدور الأجهزة الحديثة في مجال التربية وانتقل بعد ذلك إلى الحديث عن أزمة التربية في البلاد العربية واختتم الكاتب مقاله بالدعوة إلى توليد صيغ تربوية جديدة فيها أصالة الواقع العربي وأهدافه وإيجاباته وفيها تكنولوجيا العصر .

مجلة قضايا عربية - عدد آذار سنة ١٩٧٥ - ص ٣١

● د • محمود كامل •
● جغرافيا • الرحالة العرب في العصور الوسطى • أول من أرسى
قواعد الجغرافيا • والارشاد السياحي •

• الإنسان هو محور السياحة . . . والسائح هو إنسان يغادر وطنه ليلتقي بأخيه الإنسان في دنيا الله الواسعة . . . يرمى ويسمع ما لا يراه ولا يسمعه في وطنه . . . فكتابات العرب الذين اكتشفوا غرب أفريقيا - قبل أن يعرفها الأوروبيون بقرون - قد أصبحت مادة رئيسية للمتوقرين على نشر الدراسات السياحية سواء ما يتصل منها بالجغرافيا السياحية أو بالارشاد السياحي . . . والمقال يعرض لدور الإدريسي وابن حوقل والبكري وابن بطوطة في هذا المجال . . .

مجلة العربي - عدد أغسطس سنة ١٩٧٥ - ص ١٤٥

● د . أحمد عبد الحميد غراب .
● أثر الاسلام في أوروبا العصر الوسيط .

حضارة

.. والبحث يتضمن عرضاً وتحليلاً ونقداً للمؤلف المستشرق (مونتجمري وات) الذي يحمل نفس عنوان المقال .. والكاتب يقدم في بحثه عرضاً للفصل الثالث من الكتاب وعنوانه (إنجازات المسلمين في الفلسفة والعلوم) والفصل الرابع وعنوانه (حروب الاستعادة والحروب الصليبية) ..

مجلة الأزهر - عدد مارس سنة ١٩٧٥ - ص ٢٢٩ - ٢٤٠

● عادل الشيخ حسين .

● الحضارة العربية وتراثها في علوم الحياة .

حضارة

.. المقال يكشف أصالة الحضارة الإسلامية في جانبها الفلسفي والعلمي ويرد على المغرضين الذين يزعمون أنس الحضارة الإسلامية .. مجرد مؤلفات محشوة بالخرافات والأساطير .. ويعرض الكاتب للمؤلفات العربية في علوم الزراعة والنبات .. ويترجم بسرعة لعدد من الأعلام مثل ابن الأغراني والقزويني والإدريسي وغيرهم ..

الثقافة العربية - عدد مايو سنة ١٩٧٥ - ص ١٧

● د . نبيه عاقل .

● الغرب وحضارة العرب .

حضارة

.. لعبت الأمة العربية دوراً حضارياً بارزاً جعلها تحتل مكاناً فريداً في تاريخ الحضارة العالمية .. والمقال يكشف عن مساهمتها في إقامة صرح الحضارة وذلك في جانبها الإبداعي وأيضاً في جانب النقل .. وكان لمساهمتها هذه الثقل الأكبر في إقامة صرح الحضارة الحديثة ..

الثقافة العربية - عدد فبراير - سنة ١٩٧٥ - ص ٢٩

● د . جمال الدين عطية .
● نحو سيادة القانون .
دستور

• تمثل سيادة القانون إحدى المشاكل الكبرى التي تشغل العالم اليوم كما يقول الكاتب بحق .. والبحث يتناول هذه المشكلة من خلال المخالفات الصارخة لمبدأ سيادة القانون .. والتي حدثت في التجربة المصرية في عامي ١٩٦٤ ، ١٩٦٥ .

الشعب والأرض — عدد ديسمبر سنة ١٩٧٤ — ص ٣١

● د . سليمان الطماوى .
● مقارنة بين الشورى فى الاسلام . والنظم النيابية المعاصرة .
دستور
• يعبر عن حكم الجماعة فى الفكر السياسى الإسلامى باصطلاح (الشورى) .. ويعبر عنه فى الفكر المعاصر (بالنظام الديمقراطى) الذى يعتبر النظام النيابى .. أكثر تطبيقاته انتشاراً .. وهدف المقال عرض النظامين وتوضيح أوجه الشبه والخلاف بينهما ..

مجلة العربى — عدد مايو سنة ١٩٧٥ — ص ١٠٦

● د . ضياء الدين الرئيس .
● عن الخلافة والاسلام .
دستور

• موضوع الخلافة والإسلام بالغ الأهمية وبالع دقة فى آن معاً .. والمقال يتعرض للموضوع من خلال مناقشته لمؤلف الأستاذ الشيخ على عبد الرازق .. وعنوانه (الإسلام وأصول الحكم) .. والفكرة الأساسية لهذا الكتاب أن الخلافة ليست من الإسلام .. وهى دعوة تلقفها من بعد الأستاذ خالد محمد خالد .. وكاتب المقال قد ناقش مؤلف الكتاب فى أفكاره الرئيسية .. ولكنه لم يذكر أن الأستاذ على عبد الرازق .. قد رجع فى أخريات أيامه عن أفكاره التى طرحها فى هذا الكتاب .. وهو ما حدث تماماً بعد ذلك من الأستاذ خالد محمد خالد ..

الثقافة — إبريل سنة ١٩٧٥ — ص ٤

دستور ● د . عبده بلوى *

● حضارتنا والعدل السياسى *

• المقال دراسة للأسس الدستورية التى يقوم عليها النظام السياسى الإسلامى مع التركيز على مفهوم العدل وأثره فى فكرة الحرية وسلطة الحاكم ووضع الأقليات الدينية فى المجتمع الإسلامى ..

مجلة الثقافة - عدد نوفمبر سنة ١٩٧٤ - ص ١١

دستور ● د . عبد الحكيم العيلى *

● حقوق الانسان فى الشريعة الاسلامية *

تمثل حقوق الانسان محور الصراع بين الحكومات والشعوب ، وقد اتخذت النظم السياسية المختلفة مذاهب وفلسفات متباينة أساسها هو موقفها من الحريات العامة وحقوق الإنسان .. والمقال يعرض موقف الشريعة الإسلامية من حقوق الإنسان .. وذلك من خلال القرآن الكريم وما صح من السنة المطهرة .. قولا .. وفعلا وتقريراً ، ثم ما طبقه الخلفاء الراشدون فى صدر الإسلام وكذلك فقهاء المسلمين فى العصور الأولى ..

مجلة السياسة الدولية - عدد يناير سنة ١٩٧٥ - ص ٢٠

طب ● د . أحمد شوقي الفنجري *

● المخدرات فى الطب والدين *

• مشكلة المخدرات هى إحدى القضايا الخطيرة والهامة فى عالمنا العربى والإسلامى .. والمقال يتناولها بالدراسة .. من ناحية أنواعها ومصادرها وتاريخها وتأثيرها على جسم الإنسان وعقله .. كما يعرض لأسباب انتشارها فى العالم العربى ثم يتحدث عن رأى الشريعة الإسلامية فى المخدرات ..

الوعى الإسلامى - عدد فبراير سنة ١٩٧٥ - ص ٨٠

● د. حسام محيي الدين الألواني : فلسفة
● نشأة الفكر الإسلامي في بواكيره الكلامية

إن الفكر الإسلامي له أضاءته وإبداعاته الخاصة .. ومجال الفلسفة فيه يتسع ليستوعب علم الكلام الإسلامي؛ وهو نتاج إسلامي أصيل؛ والمقال يعرض لبواكير علم الكلام وظروف نشأته وأهم أصوله .. وأشهر رجاله ..

مجلة عالم الفكر - عدد يوليو سنة ١٩٧٥

● غالب هلسا : فلسفة
● حلم المدينة الفاضلة في الفكر الإسلامي

من وجهة نظر خاصة تحاول هذه الدراسة تحليل الصراع السياسي والاقتصادي والتغيرات الاجتماعية التي طرأت على المجتمع العربي بعد شروق الإسلام .. وقدم الكاتب .. من منظوره الخاص .. الرؤية الفلسفية والاجتماعية من خلال فكرته عن المدينة الفاضلة .

مجلة قضايا عربية - عدد يونيو ١٩٧٤ - ص ١١٧

● د. ثروت عكاشة : فن
● التصوير الإسلامي بين الحظر والإباحة

جاء الإسلام في مجتمع وثني، أربابه من حجر .. وكعبته تضيح بالأصنام يعبدونها من دون الله .. فكان للفقه الإسلامي موقفه الخاص من فنون النحت والتصوير .. والمقال يعرض - من وجهة نظر كاتبه - لهذه القضية .

عالم الفكر - عدد يوليو ١٩٧٥

● د • محمد جمال الدين عواد • قانون جنائي

● آراء الفقهاء في المرتد عن الاسلام ●

يعرض المقال لموضوع الردة باعتبارها اعتداء صريحاً على الدين سواء كانت الردة باللفظ يقيد معناها أو بفعل يتضمنها بإنكار ما علم من الدين بالضرورة، ثم غرض بعد ذلك آراء الفقهاء في حد الردة بالنسبة لكل من الرجل والمرأة .. وانتهى الكاتب إلى ترجيح برأى جمهور الفقهاء الذي يعتبر ردة المرأة كردة الرجل وأنها تقتل كما يقتل ..

مجلة الأزهر - عدد مارس سنة ١٩٧٥ ص ٢٢٥

● د • حسين فوزي الشجار • قانون دولي

● العهود والمواثيق في الاسلام ●

يبدأ الكاتب - مقاله بتقسيم الفقهاء المسلمين عالم الغصور الوسطى إلى ديار حرب ودار اسلام، ويحلل الكاتب مفهوم كل من الدارين ويرى أن الشريعة لا تستوجب هذا التقسيم، ثم يدخل بعد ذلك إلى ضميم موضوعه، فيقوم بتحليل العهود والمواثيق في الاسلام (عهد الدين) - عهد المستأمن - عهد الأمان) .. ثم يختم مقاله بجرمة العهود والمواثيق .. قالوقاء هو شعيرة الاسلام الكبرى في كل ما يربط البشر من معاملات وعلاقات ..

هذا

مجلة العربي - العدد ١٥٠ - ١٩٧٥ - ص ٢٦

قانون دولي ● عادل شعبان ●
حقوق الانسان ● حقوق الانسان بين الاعلان العالمى لحقوق
الانسان واصول هذه الحقوق فى الاسلام

يبدأ المقال بتعريف سريع لفكرة الحريات العامة .. ثم يتناول تطوراتها فى العصور الوسطى .. ثم فى عصر الثورة الفرنسية .. ويعرض بعد ذلك للتطورات التى عرفتها أوروبا كردود أفعال للغلو فى فهم الحرية .. ويتضمن المقال تعريفاً وشرحاً لكل الحقوق التى نص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، مع شرح وجهة النظر الإسلامية فى كل هذه الحقوق .

مجلة عالم الفكر — العدد ٣ ديسمبر ١٩٧٤

قانون مدنى ● د . ابراهيم دسوقي الشهاوى ●
الشفعة على اقارب البائع فى الشريعة والقانون .

المقال عرض مقارنة لأحكام الشريعة والقانون الوضعى فى موضوع الشفعة على أقارب البائع .. يتحدث فى البداية عن ثبوتها ثم عن أحكامها .. ثم ينتهى المقال بعرض موضوع الشفعة للذى على المسلم .

مجلة الأزهر — عدد مارس ١٩٧٥ — ص ٢٢٠

لغة ● الحسانى حسن عبد الله ●
● ثورة عشواء على اللغة العربية ●

المقال تقويم لكتاب هام .. أصدره الدكتور زكى نجيب محمود تحت عنوان « تجديد الفكر العربى » .. وصاحب الكتاب ذو معرفة وتجربة وشهرة تجعل كلامه شديد التأثير ، بالغ الخطورة ، والمقال وقفة طويلة .. مع هذا الكتاب وخاصة فيما طرحه من قضايا لغوية .

مجلة الثقافة — عدد مايو ١٩٧٥ — ص ٦٦

● د • محمد احمد خلف الله •

لغة

● لغتنا بين الفكرين • • التقليدي والتجديدي •

تعتبر اللغة عنصراً هاماً في المركب الثقافي لأي مجتمع من المجتمعات .. ومن وجهة نظر خاصة يحاول المقال أن يتحدث عن مشكلات عدة .. مثل مشكلة التعريب ومشكلة الفصحى والعامية .. وغيرها من المشكلات الراهنة .. التي هي في نفس الوقت تحديات أمام العقل العربي المعاصر ..

مجلة قضايا عربية — عدد آذار ١٩٧٥ ، ص ٥١

● د • محمد العربي ولد خليفة • لغة

● التعريب واصلاح الجامعة •

المقال يطرح قضية التعريب باعتبارها مظهراً من مظاهر الثورة الثقافية .. ليتجاوز تعريب اليد واللسان إلى تعريب العقل والقلب .. ويرى الكاتب أن لغتنا وثقافتنا لا تخشى الترجمة والتعرف على تراث الغير ، إن الذي تخشاه ويزبغ أن تتحاشاه هو الانهيار والانقياد العشوائي وراء البهرج والتعاليم الجاهزة وابتلاع تجارب الغير بالمحاكاة والتلقين .

الثقافة العربية — عدد مارس ١٩٧٥ — ص ٢٨

● د • محمد عبد المولى • لغة

لغة

● تعريف الازدواجية • من مشكلات تعريب التعليم في
● المفرب العربي •

المقال يتعرض لمشكلة التعريب .. ويرى أن العربية صالحة لاستيعاب كل جديد .. فالذين يتهمون العربية بالعجز هم العاجزون والحق أن مسألة التعريب جوهرية وأساسية وهي مهمة ملقاة على عاتق الفكر العربي ... ولا بد من تضافر الجهود للإسهام الجاد في تعريب ما يمكننا تعريبه من المصطلحات العلمية والحضارية ...

الثقافة العربية — عدد أكتوبر ١٩٧٥ — ص ١٨

● د • محمد أحمد خلف الله •
مؤتمرات إسلامية على الطريقة الأمريكية •

يقول الكاتب : أن يدعو العلماء والمتخصصون في علوم الدين والدراسات الإسلامية إلى عقد ندوات ومؤتمرات متخصصة .. فهذا أمر مطلوب وواجب ولكن : أن تحيط ببعض هذه المؤتمرات والندوات مساع وأنشطة أجنبية تحاول أن تستفيد منها لأغراض سياسية فهذا يجب التنبيه له والحذر والمقال يشير مشكلة ، ولكنه من وجهة نظر خاصة يهدف إلى التشكيك في المؤتمرات الإسلامية لأنه لا يرى في الإسلام رسالة لتحقيق العدل الاجتماعي .

مجلة الطليعة - عدد أكتوبر ١٩٧٥ - ص ٩٩

● عبد الصاحب محيي الدين •
وحدة عربية • أثر الإسلام في توحيد الأمة العربية •

المقال يعرض لأثر الإسلام في توحيد الأمة العربية مقتصرأ في حديثه على أثر الإسلام السياسي ويعرج المقال على عدد من القضايا الهامة ويقوم بمناقشة آراء المستشرقين وغيرهم فيها مثل قضية وجود الأمة العربية قبل الإسلام .. وينتهي المقال إلى أن الإسلام هو صاحب الفضل في توحيد الأمة العربية ..

الثقافة العربية - عدد مايو ١٩٧٥ - ص ٤٤

● مطاع الصفدي •
وحدة عربية • الوحدة والاختيار الحضاري •

المقال يطرح سؤالاً هاماً : ماذا هي الحضارة التي ستكون ؟ .. وذلك من خلال تحليل شامل للظروف التي تعيشها الأمة العربية محلياً ودولياً .. ويحاول الكاتب - من وجهة نظره - أن يجيب على تساؤل ثان وهو : هل يمكن للعرب أن يختاروا حضارتهم المستقبلية ؟ ..

الثقافة العربية - عدد مارس ١٩٧٥ - ص ٨

وثائق

البنك الإسلامي الأردني للتحويل والاستثمار

نحن الحسين الأول ملك المملكة الأردنية الهاشمية.

بمقتضى الفقرة (١) للمادة (٩٤) من الدستور.

وبناء على ما قرره مجلس الوزراء بتاريخ ٢٢-٢-١٩٧٨.

نصادق - بمقتضى المادة (٣١) من الدستور - على القانون المؤقت الآتي

ونأمر بإصداره ووضع موضع التنفيذ المؤقت وإضافته إلى قوانين الدولة

على أساس عرضه على مجلس الأمة في أول اجتماع يعقده : -

قانون مؤقت رقم (١٣) لسنة ١٩٧٨

قانون البنك الإسلامي الأردني للتحويل والاستثمار

الفصل الأول

تعريف واحكام عامة

المادة ١ - يسمى هذا القانون « قانون البنك الإسلامي الأردني للتحويل والاستثمار » لسنة ١٩٧٨. ويعمل به اعتباراً من تاريخ نشره في الجريدة الرسمية :

المادة ٢ — يكون للكلمات والمصطلحات الواردة في هذا القانون المعاني المحددة لها أدناه إلا إذا دلت القرينة على خلاف ذلك : —
البنك : البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار .

المجلس : مجلس إدارة البنك .

النظام الداخلي : نظام شركة البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار الذي يقدمه المؤسسون لتسجيل الشركة بموجبه حسب أحكام قانون الشركات - الآراء الفقهية المعتمدة : الأحكام الفقهية التي يلتزم بها البنك - حسب قانونه ولوائحه المطبقة - وذلك على أساس الاختيار من بين سائر المذاهب الإسلامية وفقاً للمصلحة الشرعية الراجعة ودون التقيد بمذهب معين -

الربا : وهو يشمل - بالنسبة لنطاق العمل المصرفي نوعين من التعاملات في الديون وفي البيوع .

— أما ربا الديون فانه يشمل قبض الفائدة أو دفعها في مختلف حالات الاقتراض والاقتراض ، ويدخل في حكم ذلك المفهوم أى أجر يدفعه المقرض دون أن يرتبط ذلك الأجر بالجهد الذي يقابل منفعة معتبرة حسب الآراء الفقهية المعتمدة .

— وأما ربا البيوع فانه يشمل في إطار العمل المصرفي ، حالات التصرف للعمليات المختلفة الجنس إذا دخلها الأجل .

الأعمال المصرفية غير الربوية :

كل ما يمكن أن يقوم به البنك من نشاطات على غير أساس الربا في مجال الخدمات المصرفية أو في نطاق التمويل والاستثمار حسب الأساليب المتفق مع المبادئ الشرعية .

الودائع الحسابية :

النقود التي يسلمها أصحابها إلى البنك بطريق التسجيل الحسابي وعلى أساس المقاصة بين المدفوع والمسحوب وتشمل هذه الودائع الأنواع التالية :

حسابات الائتمان : الودائع النقدية التي يتسلمها البنك على أساس مجرد تهمته ، باستعمالها ، وله غنمها وعليه غرمها ودون أن تكون مقيدة بأي شرط عند السحب أو الإيداع .

حسابات الاستثمار المشترك : وهي تشمل الودائع النقدية التي يتسلمها البنك من الراغبين بمشاركته فيما يقوم به من تمويل واستثمار منظم بشكل متعدد ومستمر وذلك على أساس حصول هذه الودائع على نسبة معينة مما يتحقق سنوياً من الأرباح صافية حسب شروط الحساب الداخلة فيه .

حسابات الاستثمار المخصص : الودائع النقدية التي يتسلمها البنك من التواضعيين في توكيله باستثمارها المعين في مشروع محدد أو غرض معين ، وذلك على أساس حصول البنك على حصة من صافي ما يتحقق من أرباح و دون أن يتحمل الخسارة الناشئة بلا تعد أو مخالفة .

سندات المقارضة :

الوثائق الموحدة القيمة والصادرة عن البنك بأسماء من يكتبون فيها مقابل دفع القيمة المحررة بها على أساس المشاركة في نتائج الأرباح المتحققة سنوياً حسب الشروط الخاصة بكل إصدار على حدة . ويجوز أن تكون هذه السندات مخصصة لأغراض المقارضة المخصصة وفقاً للأحكام المقررة لها في هذا القانون .

المضاربة المشتركة :

تسلم البنك النقود التي يرغب أصحابها في استثمارها سواء بطريق الإيداع في حسابات الاستثمار المشترك أو — بالاكتاب في سندات المقارضة المشتركة وذلك على أساس القبول العام باستعمالها في التمويل المستمر والمختلط مقابل الاشتراك النسبي فيما يتحقق سنوياً من أرباح صافية ودون القيام بتصفية عمليات التمويل غير المهيأة للمحاسبة .

التمويل بالمضاربة :

تقديم البنك النقد اللازم — كلياً أو جزئياً — لتمويل عملية محددة يقوم بالتعامل فيها شخص آخر وذلك على أساس المشاركة — ربحاً أو خسارة — حسب الآراء الفقهية المعتمدة :

المشاركة المتناقصة :

يدخل البنك بصفة شريك ممول - كلياً أو جزئياً - في مشروع ذي دخل متوقع ، وذلك على أساس الاتفاق مع الشريك الآخر بحصول البنك على حصة نسبية من صافي الدخل المتحقق فعلاً مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقى - أو أى قدر منه يتفق عليه ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل .

بيع المربحة للأمر بالشراء :

قيام البنك بتنفيذ طلب المتعاقد معه على أساس شراء الأول ما يطلبه - الثاني بالنقد الذى يدفعه البنك كلياً أو جزئياً وذلك في مقابل التزام الطالب بشراء ما أمر به وحسب الربح المتفق عليه عند الابتداء .

المادة ٣ - تأسيس البنك وتسجيله :

(أ) يؤسس في المملكة - بموجب أحكام هذا القانون مصرف متخصص بالتعامل دون ربا يسمى « البنك الإسلامى الأردنى للتمويل والاستثمار » .

(ب) يسجل البنك شركة مساهمة عامة محدودة ، ويمارس جميع الصلاحيات المنصوص عليها في هذا القانون والأنظمة التى تصدر بمقتضاها .

(ج) يكون للبنك - اعتباراً من تاريخ تسجيله - الشخصية المعنوية المستقلة ماليا وإداريا وتطبق عليه - فيما عدا ما هو منصوص عليه في هذا القانون من أحكام قانون الشركات وتعديلاته .

المادة ٤ - يكون المركز الرئيسى للبنك في مدينة عمان ويحق له أن ينشئ فروع والوكالات والمكاتب في داخل المملكة وخارجها .

المادة ٥ - يكون التزام البنك باجتنب الربا - فى الأخذ والإعطاء - التزاماً مطلقاً فى جميع الأحوال والأعمال ، وتكون الأنظمة واللوائح والتعليمات الصادرة فى البنك - بخلافاً لموجبات هذا الالتزام - غير نافذة فى حق البنك ، له أو عليه .

الفصل الثاني

الغايات والاختصاصات

أولا : غايات البنك :

المادة ٦ - يهدف البنك إلى تغطية الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية في ميدان الخدمات المصرفية وأعمال التمويل والاستثمار المنظمة على غير أساس الربا ، وتشمل تلك الغايات على وجه الخصوص ما يلي : -

(أ) توسيع نطاق التعامل مع القطاع المصرفي عن طريق تقديم الخدمات المصرفية غير الربوية مع الاهتمام بادخال الخدمات الطائفة لإحياء صور التكافل الاجتماعي المنظم على أساس المنفعة المشتركة .

(ب) تطوير وسائل اجتذاب الأموال والمدخرات وتوجيهها نحو المشاركة في الاستثمار بالأسلوب المصرفي غير الربوي .

(ج) توفير التمويل اللازم لسد احتياجات القطاعات المختلفة ، ولاسيما تلك القطاعات البعيدة عن إمكان الاستفادة من التسهيلات المصرفية المرتبطة بالفائدة .

ثانيا - اختصاصات البنك :

المادة ٧ - يقرم البنك في سبيل تحقيق غاياته بالأعمال التي تمكنه من تحقيق تلك الغايات وذلك عن طريق العمل في المجالات التالية : -

(أ) الأعمال المصرفية غير الربوية :

ممارسة البنك سواء لحسابه أو لحساب غيره في داخل المملكة وخارجها جميع أوجه النشاط المصرفي المعروفة أو المستحدثة مما يمكن للبنك أن يقوم به في نطاق التزامه المقرر ويدخل في نطاق هذا النشاط ما يلي : -

١ - قبول الودائع النقدية وفتح الحسابات الجارية وحسابات الإيداع المختلفة وتأدية قيمة الشيكات المسحوبة وتيقاصها ، وتحويل الأوراق التجارية ، وتحويل الأموال في الداخل والخارج ، وفتح الاعتمادات المستندية وتبليغها .

وإصدار الكفالات المصرفية وخطابات الضمان وكتب الاعتماد الشخصى وبطاقات الائتمان وغير ذلك من الخدمات المصرفية .

٢ - التعامل بالعملات الأجنبية فى البيع والشراء على أساس السعر الحاضر دون السعر الآجل ويدخل فى نطاق التعامل المسموح له به حالات الاقراض المتبادل - بدون فائدة - للعملات المختلفة الجنس حسب الحاجة .

٣ - تقديم التسليف المحدد الآجل ، باعتباره خدمة مجردة عن الفائدة ، إما بطريق خصم الكمبيالات التجارية قصيرة الأجل أو بطريق الاقراض المقسط ، ويمتنع على البنك - فى جميع الأحوال - أن يقدم هذه الخدمة بطريق التسليف على أساس الحساب الجارى مدين .

٤ - إدارة الممتلكات وغير ذلك من الموجودات القابلة للإدارة المصرفية على أساس الوكالة بالأجر .

٥ - القيام بدور الوصى المختار لإدارة التركات وتنفيذ الوصايا وفقاً للأحكام الشرعية والقوانين المرعية وبالتعاون المشترك مع الجهة الدينية ذات الاختصاص .

٦ - القيام بالدراسات الخاصة لحساب المتعاملين مع البنك وتقديم المعلومات والاستشارات المختلفة .

(ب) الخدمات الاجتماعية : -

يقوم البنك بدور الوكيل فى مجال تنظيم الخدمات الاجتماعية الهادفة إلى توثيق أواصر الترابط والتراحم بين مختلف الجماعات والأفراد وذلك عن طريق الاهتمام بالنواحي التالية :

١ - تقديم القرض الحسن للغايات الإنتاجية فى مختلف المجالات المساعدة على تمكين المستفيد من القرض لبدء حياته المستقلة أو تحسين مستوى دخله ومعيشتة .

٢ - إنشاء وإدارة الصناديق المخصصة لمختلف الغايات الاجتماعية المعتمدة.

٣ - أية أعمال أخرى مما يدخل في عموم الغايات المستهدفة .

(ج) أعمال التمويل والاستثمار :-

يقوم البنك بجميع أعمال التمويل والاستثمار على غير أساس الربا وذلك من خلال الوسائل التالية :-

١ - تقديم التمويل اللازم - كلياً أو جزئياً - في مختلف الأحوال والعمليات القابلة للتصفية الذاتية ويشمل ذلك أشكال التمويل بالمضاربة والمشاركة المتناقصة ، وبيع المراجحة للأمر بالشراء وغير ذلك من صور مماثلة .

٢ - توظيف الأموال التي يرغب أصحابها في استثمارها المشترك مع سائر الموارد المتاحة لدى البنك وذلك وفق نظام المضاربة المشتركة ، ويجوز للبنك في حالات معينة أن يقوم بالتوظيف المحدد حسب الاتفاق الخاص بذلك .

٣ - يجوز للبنك أن يقوم مباشرة باستثمار الأموال في مختلف المشاريع وذلك شريطة ألا يتعدى مجموع استثمارات البنك الدائمة نسبة سبعين بالمئة من مجموع رأس المال المدفوع والاحتياطي الإجباري .

المادة ٨ - يكون للبنك - في مجال ممارسته لأعماله - أن يقوم بكل ما يلزم من التصرفات لتحقيق غاياته ، ويشمل ذلك بوجه خاص ما يلي :-
(أ) إبرام العقود والاتفاقات مع الأفراد والشركات والمؤسسات المحلية والأجنبية .

(ب) تأسيس الشركات في مختلف المجالات ولا سيما المجالات المكتملة لأوجه نشاط البنك .

(ج) تملك الأموال المنقولة وغير المنقولة وبيعها واستثمارها وتأجيرها واستئجارها بما في ذلك أعمال استصلاح الأراضي المملوكة أو المستأجرة ، وتنظيمها للزراعة والصناعة والسياحة والإسكان ؛

(د) إنشاء صناديق التأمين الذاتي والتأمين التبادلي لصالح البنك أو المتعاملين معه في مختلف المجالات.

(هـ) قبول الهبات والتبرعات والاشراف على إنفاقها في المجالات الاجتماعية المخصصة لها وحسب الغايات المعتمدة.

(و) الدخول في الاتحادات المهنية المحلية والإقليمية والدولية وبخاصة الاتحادات الرامية لتوطيد العلاقات مع البنوك الإسلامية.

الفصل الثالث

رأس المال

المادة ٩ -

(أ) يتألف رأس مال البنك من أربعة ملايين دينار مقسمة إلى أربعة ملايين سهم قيمة كل منها دينار أردني واحد.

(ب) تطرح الأسهم الزائدة عما يغطيه المؤسسون للاكتتاب العام حسب أحكام قانون الشركات.

(ج) تحدد ملكية المساهم الواحد في مجموعها بما لا يتعدى نسبة خمسة بالمئة من رأس المال ما لم تكن الزيادة حاصلة بطريق الإرث الشرعي.

المادة ١٠ -

تم زيادة رأس المال وتخفيضه حسب الأحكام الواردة في النظام الداخلي وقانون الشركات المعمول به.

الفصل الرابع

قبول الودائع وإصدار السندات

المادة ١١ -

يقبل البنك الودائع النقدية المسجلة في الحسابات المختلفة سواء بصورة حسابات الاثمان أو حسابات الاستثمار.

المادة ١٢ -

لا تنقيد الودائع النقدية المسجلة في حسابات الاثمان بأى قيد عند السحب أو الإيداع وهى لا تشارك بأية نسبة في أرباح الاستثمار ولا تتحمل مخاطرة .

المادة ١٣ -

(أ) تكون الودائع النقدية في حسابات الاستثمار التى يفتحها البنك داخلية حكماً في مجموع الموارد النقدية المخصصة للتمويل وهى تسمى تبعاً لذلك حسابات الاستثمار المشترك .

(ب) يجرى تصنيف حسابات الاستثمار المشترك إلى ثلاث فئات بحسب قيود السحب التى تخضع لها كل فئة ، وتشمل هذه الفئات حسابات التوفير والاشعار والأجل .

(ج) يقرر مجلس الإدارة الشروط ونسب المشاركة العامة في أرباح الاستثمار لكل فئة مع مراعاة مبدأ التسوية الحسابية للأرصدة المتحركة خلال العام .

(د) يجوز للمجلس أن يوافق على قبول ودائع نقدية لغايات الاستثمار المخصص في مشروع محدد أو غرض معين ، وتكون نتائج هذا الاستثمار خاضعة للترتيب المتفق عليه بين المودع والبنك وذلك على أساس الفصل الحسابي لإيرادات المشروع ونفقاته عن سائر إيرادات ونفقات الاستثمار المشترك .

المادة ١٤ - إصدار سندات المقارضة : -

(أ) يجوز للبنك أن يصدر - بناء على قرار خاص من المجلس - سندات مقارضة مشتركة أو سندات مقارضة مخصصة .

(ب) تكون سندات المقارضة المشتركة بمدة الأجل بالنسبة لتاريخ استحقاقها على أن لا تزيد في مدتها عن عشر سنوات مالية .

(ج) تكون سندات المقارضة المخصصة مرتبطة بمشروع محدد ، أو

غرض معين ، وهى تخضع للتصفية التدريجية بحسب نتائج إيرادات المشروع أو المشاريع الممولة من حصيلة الإصدار المعين فى كل حالة على حدة .

(د) تشارك سندات المقارضة المشتركة فى حصة نسبية من مجموع أرباح الاستثمار الصافية لكل سنة مالية تالية للسنة التى تطرح فيها للاكتتاب وذلك حسب الشروط التفصيلية التى يقرها مجلس الإدارة لكل إصدار على حدة ؛

(هـ) تختص سندات المقارضة المخصصة بالحصة التى يحددها لها المجلس من أصل الإيرادات الصافية للمشروع المستثمرة فيه وذلك على أساس الفصل الحسابى لإيرادات ذلك المشروع ونفقاته عن سائر إيرادات ونفقات الاستثمار المشترك ؛

(و) لا يجوز أن يزيد مجموع السندات غير المستحقة مما يصدره البنك من مختلف الأنواع عن خمسة أمثال المقدار المدفوع من رأس المال المكتتب به .

الفصل الخامس

ضوابط العمل

أولا : الأعمال المصرفية :

المادة ١٥ —

(أ) يقوم البنك بممارسة الأعمال المصرفية المختلفة حسب الاعراف والقواعد المتبعة لدى البنوك المرخصة وذلك باستثناء ما يتعارض منها مع التزام البنك بالسير فى تعامله على غير أساس الربا .

(ب) يتقيد البنك — فى مجال ممارسته لنشاطه المصرفى — بكل ما تقتضيه به البنوك المخصصة من ضوابط بما فى ذلك الاحتفاظ بالاحتياطى النقدى المقرر والمحافظة على نسب السيولة اللازمة لحفظ سلامة مركز البنك ، وحقوق المودعين والمستثمرين والمساهمين ، كما يتقيد البنك بالتعليمات الصادرة للبنوك فيما يتعلق بتنظيم كمية الائتمان ونوعيته ، وتوجيهه فى الإطار المطلوب للتنمية الوطنية .

ثانيا - الخدمات الاجتماعية :

المادة ١٦ -

- يقوم البنك - في مجال مما يقدمه من خدمات اجتماعية - بعمله على أساس إدارة الثقة Trust Business ولا يحول ذلك دون حصوله على نسبة معينة من الأرباح المتحققة لصناديق الخدمات الاجتماعية المختلفة أو تحميله لهذه الصناديق جزءا من التكلفة العامة التي يتكبدها مقابل قيامه بهذه الخدمات .

ثالثا : اعمال التمويل والاستثمار :

المادة ١٧ -

(أ) يرسم البنك سياسته العامة في التمويل بحسب نوعية الموارد المتاحة مع المحافظة دائما على السيولة النقدية الكافية حسب الأعراف والقواعد المصرفية السليمة .

(ب) تكون الشروط العامة للتعامل في التمويل والاستثمار المشترك محددة في لوائح حسبها يقره المجلس بين حين وآخر تبعاً لمقتضيات العمل وتوسعاته .

(ج) تطبق الاتفاقات المحددة للاستثمار المخصص بحسب الشروط التي يقرها المجلس .

رابعا : تحقيق ارباح الاستثمار :

المادة ١٨ -

تكون الإيرادات الربحية والحسائر المرتبطة بأعمال التمويل والاستثمار المشترك مفصولة حسابيا عن سائر الإيرادات والنفقات المرتبطة بأعمال الخدمات الأخرى التي يقدمها البنك ، وكذلك الحال بالنسبة للإيرادات ونفقات الاستثمار المخصص حيث يجرى لكل مشروع معين حساب مستقل .

المادة ١٩ -

يُنظر على البنك أن يعتمد - في حساب الإيرادات الربحية المتصلة بأعمال التمويل والاستثمار التي يمارسها - على أي نظام مبني على طريقة حساب الربح

المقدر أو الإيراد المفترض حيث يجب على البنك أن يتقيد في تحقيق إيراداته حسب طبيعة العملية التي يمولها وذلك وفقاً للضوابط التالية :

(أ) يتحقق الربح في حالات التمويل بالمضاربة عند القيام بالمحاسبة التامة مع العامل في المال وهي المحاسبة المعتمدة على القبض أو التحقق الفعلي بالإقرار والقبول ، وتكون أرباح كل سنة داخلة في حساب السنة التي تتم فيها المحاسبة سواء على كامل العملية أو أى جزء منها .

(ب) يتحقق الربح أو الإيراد الناتج في حالات المشاركة المتناقصة على أساس الدخل الصافي للمشروع المعين حتى نهاية السنة المالية وإن لم يتم القبض فعلا حيث تعتبر الإيرادات المتحققة أنها مستحقة وغير مقبوضة .

(ج) يتحقق الربح في حالات بيع المراجحة للأمر بالشراء عند إجراء التعاقد اللاحق وذلك على أساس حساب الفرق بين التكلفة الفعلية والسعر المتفق عليه مع الأمر بالشراء .

(د) تتحمل عمليات التمويل المختلفة كافة النفقات والتكاليف المباشرة الخاصة بها فقط ولا يجوز تحميل هذه العمليات أى قسط من نفقات البنك العامة .

خامساً : تقسيم الاستثمار المشترك :

المادة ٢٠ —

(أ) لتغذية الحساب المخصص لمواجهة مخاطر الاستثمار يقطع البنك سنوياً نسبة عشرين بالمائة من صافي أرباح الاستثمار المتحققة من مختلف العمليات الجارية خلال السنة المعنية .

(ب) يحتفظ البنك بالمبالغ المقتطعة سنوياً لهذه الغاية في حساب مخصص لمواجهة أية خسائر تزيد عن مجموع أرباح الاستثمار في تلك السنة .

(ج) يجوز للمجلس — عندما يصل مقدار المبالغ المتجمعة في الحساب المخصص المشار إليه مبلغاً معادلاً لرأس مال البنك — أن يخفض النسبة المقتطعة

يستويا إلى عشرة بالمئة على الأقل . وذلك حتى يبلغ المتجمع مثلى رأس المال
وعندها يجب وقف الاقتطاع كليا .

المادة ٢١ -

توزيع الحصص بين البنك والمستثمرين :

(أ) يقرر المجلس بطريق الإعلان العمومي النسبة العامة من الأرباح التي
تخص بها مجموع الأموال الداخلة في الاستثمار المشترك ، وذلك في بداية
نفس السنة المالية شريطة أن لا يتأخر ذلك الإعلان عن نهاية الشهر الأول من
كل عام .

(ب) يستوفي البنك بصفته مضاربا مشتركا النسبة الباقية بعد تنزيل
الحصص المعلن للمستثمرين ، كما يكون له حق المشاركة في أرباح الاستثمار
المشترك بنسبة ما يدخله من موارده الخاصة أو من الأموال التي هو مأذون في
استعمالها بالغنم والغرم .

(ج) تكون الأولوية - عند حساب الأموال الداخلة في تمويل العمليات -
مقررة لصالح الودائع في حسابات الاستثمار المشترك ، وحملة سندات المقارضة
المشركة ، ولا يجوز للبنك أن يعتبر نفسه مشاركا في التمويل بموارده الخاصة إلا
على أساس الفرق الذي يزيد به معدل أرصدة التمويل في السنة ذات العلاقة
عن معدل أرصدة المستثمرين .

المادة ٢٢ -

(أ) يتحمل البنك - باعتباره مضاربا مشتركا - الخسائر الناتجة عن أى
سبب موجب لتضمنه شرعا بما في ذلك حالات التعدي والتفريط الناشئة عن
تصرفات أعضاء مجلس الإدارة أو المديرين أو الموظفين وسائر العاملين
في البنك ، ويعتبر في حكم التفريط الذي يسأل عنه البنك أيضاً حالات التلاعب
واساءة الأمانة والتواطؤ مع الآخرين وما إلى ذلك من صور الخروج عن
حدود العمل الأمين في إدارة المضاربة المشتركة التي يقوم بها البنك .

(ب) تنزل الخسائر الواقعة دون تعد أو تفريط من مجموع ما يتحقق من

أرباح في السنة التي تتحقق فيها الخسارة ، وينزل ما يزيد عن مجموع الأرباح المتحققة فعلا في السنة المعينة من حساب الاحتياطي المخصص لمواجهة مخاطر الاستثمار .

(ج) إذا لم تكن الأرباح المتحققة في تلك السنة مع الاحتياطيات المتجمعة من السنين السابقة كافية لتغطية الخسائر الواقعة فيتعين على البنك أن يقوم بعمل جرد شامل لمعرفة الأرباح والخسائر المقدرة - حسب سعر السوق - في العمليات الممولة بمال المضاربة مما لم تجر عليه المحاسبة عند نهاية السنة المالية .

(د) إذا جاءت نتيجة الجرد مؤكدة كفاية الأرباح المقدرة لتغطية الخسارة الزائدة فإن على البنك أن يدور الخسارة الزائدة لكي تسدد من حصيلة الأرباح التي تحقق تباعا من العمليات المشمولة بالجرّد .

(هـ) أما إذا كانت الأرباح المقدرة أقل من الخسارة الزائدة فيجوز للبنك أن يعتبرها خسارة مدورة شريطة أن تتحمل المبالغ المسحوبة من ودائع الاستثمار المشترك وسندات المقارضة المشتركة نصيبها من الخسارة الزائدة وذلك بنسبة مشاركة المبلغ المسحوب في الاستثمار حسب نوع الحساب .

المادة ٢٣ -

يقوم المستشار الشرعي المعين حسب أحكام هذا القانون بالتحقق من وجود السند الفقهي المؤيد لتحميل البنك أية خسارة واقعة في نطاق عملية الاستثمار المشترك .

المادة ٢٤ -

يعامل المودعون عند تصفية البنك كما يلي :

(أ) تدفع أولا حقوق المودعين في حسابات الائتمان ، وكذلك الأموال الأخرى مما لا تكون مودعة من قبل أصحابها لغايات الاستثمار والمشاركة في الأرباح الناجمة عنه .

(ب) تؤدي بعد ذلك حقوق المودعين في حسابات الاستثمار المشترك تبعا

للشروط الخاصة بالحسابات ذات العلاقة ، كما تحفظ حقوق مالكي سندات المقارضة المشتركة بنفس النسبة التي يحصل عليها أصحاب حسابات الاستثمار المشترك .

(ج) تكون حقوق المودعين في حسابات الاستثمار المخصص ، وكذلك حقوق مالكي سندات المقارضة المخصصة مرتبطة بالمشاريع المحددة لكل استثمار على حدة متحملين في ذلك الغرم ولهم الغنم .

(د) تصنى حقوق سائر المساهمين على أساس اقتسام ما يتبقى من أموال بنسبة الأسهم المملوكة لكل منهم .

(هـ) يحول رصيد الحساب الزائد في الاحتياطي المخصص لمواجهة مخاطر الاستثمار « عند تصفية البنك » إلى حساب صندوق الزكاة لإنفاقه في الوجوه الشرعية المنصوص عليها في قانون الصندوق .

الفصل السادس

ادارة البنك

المادة ٢٥ —

يدار البنك بالطريقة التي تدار بها الشركات المساهمة بوجه عام وذلك عن طريق مجلس إدارة منتخب وفق النظام الداخلي ، ويكون لهذا المجلس الصلاحيات التي تمكنه من ممارسة عمله بالمرونة اللازمة وهو يمارس بوجه خاص الأعمال التالية :

(أ) إقرار الأسس العامة للعمل وإصدار اللوائح الداخلية المتعلقة بتنظيم وإدارة البنك وشئون الموظفين والعاملين فيه ويدخل في ذلك حق التعاقد مع ذوي الكفاية من الخبراء والمستشارين وغيرهم للعمل في البنك وكذلك وضع اللوائح الخاصة بالتعيينات والترقيات والزيادات والمكافآت التشجيعية وسائر الأمور المالية والإدارية اللازمة لحسن إدارة البنك بصورة مناظرة للمؤسسات المصرفية بوجه عام .

٣٠٠ (ب) إقرار اللوائح الداخلية المتعلقة بتنظيم العمل وأحكام قبول الودائع الاستثمارية وإصدار سندات المقارضة ، وطريقة حساب نسبة المشاركة في الأرباح ، وتنظيم إدارة الصناديق المشتركة والأموال المخصصة لغايات معينة .

٣٠١ (ج) رسم السياسة العامة الواجبة التطبيق بين حين وآخر في مجالات توظيف الأموال والموارد المالية المتاحة ، وتحديد طرق استثمارها ، وترتيب توزيع المخاطر والضمانات المقبولة من الوجهة الشرعية .

(د) إقرار رسوم الخدمة والعمولات والأجور التي يمكن للبنك أن يتقاضاها عن الأعمال المصرفية وأعمال الإدارة في نشاطاته المختلفة .

(هـ) إقرار التسويات والمصالحات وقبول الشحكيم في الحالات التي توافق إدارة البنك على الدخول فيها .

(و) إقرار خطة العمل السنوية الموضوعة لفتح الفروع الجديدة والتوسع في مجالات الاستثمار المختلفة وابتكار الأساليب الجديدة لتطوير العمل المصرفي غير الربوي .

(ز) تعيين المفوضين بالتوقيع عن البنك بوجه عام وإجازة إعطاء صلاحيات التوقيع للموظفين اللازمين في الإدارة العامة والفروع حسب حاجة العمل ومتطلباته ،

٣٠٢ (ح) إعداد التقرير السنوي ومراجعة الميزانية وإقرار حسابات الأرباح والخسائر قبل عرضها على الهيئة العامة .

الفصل السابع

اجتماعات الهيئة العامة

المادة ٢٦ -

تطبق أحكام النظام الداخلي وقانون الشركات المعمول به على اجتماعات الهيئة العامة بأنواعها .

الفصل الثامن

المستشار الشرعى

المادة ٢٧ —

(أ) يعين مجلس الإدارة فى خلال مدة أقضاها خمسة عشر يوماً من تاريخ انتخابه مستشاراً شرعياً من بين أهل العلم والتخصص بالأحكام الشرعية العملية .

(ب) لا يجوز عزل المستشار المعين لهذه الوظيفة إلا بناء على صدور قرار معمل من مجلس الإدارة وبأغلبية ثلثى الأعضاء على الأقل .

المادة ٢٨ —

يحدد مجلس الإدارة مهمة المستشار الشرعى وذلك على أساس الزام المجلس بطلب رأى المستشار الشرعى فى المواضيع التالية : —

(أ) دراسة اللوائح والتعليمات التطبيقية التى يسير عليها البنك فى تعامله مع الغير وذلك بهدف التأكد من خلوها من أى مظهر من مظاهر التعامل الربوى الذى يلتزم البنك باجتنابه .

(ب) دراسة الأسباب الموجبة لتحمل البنك أية خسارة من خسائر الاستثمار وذلك بهدف التحقق من وجود السند الفقهى المؤيد لما يقرره مجلس الإدارة بهذا الخصوص .

الفصل التاسع

الحسابات الختامية والميزانية والأرباح

المادة ٢٩ — تمسك حسابات البنك وفق أساليب المحاسبة المصرفية ، وتقبل الحسابات الختامية سنوياً فى الحادى والثلاثين من كانون الأول فى كل عام وذلك فيما عدا أجزاء السنة الأولى التى يبدأ فيها العمل حيث يجوز ضمها إلى السنة التالية .

المادة ٣٠ — تدقق الميزانية السنوية وحسابات الأرباح والخسائر سنوياً

من قبل فاحصى الحسابات المنتخبين حسب أحكام النظام الداخلى وذلك قبل العرض على الهيئة العامة .

المادة ٣١ - توزع حصص أرباح الاستثمار على أصحاب الودائع الاستثمارية ومالكى سندات المقارضة من واقع الحسابات المخصصة لها وذلك فى خلال شهر كانون الثانى من السنة المالية التالية .

المادة ٣٢ - توزع الأرباح الخاصة بالبنك مما يكون قد تحقق بشكل صاف حتى نهاية السنة المالية حسب الترتيب التالى :

(أ) ١٠ ٪ لحساب الاحتياطى الإجبارى وذلك إلى أن يصل الرصيد المتجمع فى هذا الحساب مقدارا مساويا لرأس مال البنك .

(ب) ٥ ٪ لحسابات المكافآت المخصصة لأعضاء مجلس الادارة لتوزع بينهم نسبيا بحسب عدد الجلسات وذلك ضمن نطاق الحد الأقصى المقرر فى قانون الشركات

(ج) ٢,٥ ٪ لحساب صندوق الموظفين المخصص للمكافآت التشجيعية والمساعدة الاجتماعية ضمن القواعد التى يقرها مجلس الإدارة .

(د) أية نسبة يراها المجلس لازمة لتأمين الإحتياطى اللازم لمواجهة الإلتزامات المختلفة وذلك فى حدود نسبة عشرين بالمئة من الأرباح الصافية فى تلك السنة .

(هـ) يوزع الربح المتبقى على المساهمين نسبياً بحسب الأسهم المملوكة لكل منهم وذلك تبعاً للمقدار المدفوع فعلا من الأقساط المستحقة الأداء ، ويجوز لمجلس الإدارة أن يقرر وقف دفع الأرباح المستحقة للمساهمين المتخلفين عن دفع ما عليهم من أقساط إلى أن يتم تسديد الأقساط المطلوبة وحينئذ تدفع الأرباح المستحقة بكاملها .

الفصل العاشر

العاملة مع خريجة الدخل

المادة ٣٣ -

(أ) تعتبر جميع حصص أرباح الاستثمار الخاصة بالبنك دخلا خاضعا للضريبة المقررة على الشركات المساهمة بوجه عام .

(ب) مع مراعاة أحكام الفقرة (ج) من هذه المادة ، تكون حصص
أرباح الاستثمار الموزعة على أصحاب الودائع الاستثمارية ومالكي سندات المقارضة
خاضعة للضريبة بأسماهم .

(ج) يعفى من الدخل المنصوص عليه في الفقرة (ب) من هذه المادة
ما نسبته (٨٪) سنوياً من معدل كل من رصيد الوديعة الاستثمارية ورصيد
قيمة سندات المقارضة في نهاية السنة المالية ذات العلاقة .

الفصل الحادى عشر

احكام عامة

المادة ٣٤ - يمارس البنك أعماله وفق الأسس التجارية الى تمكنه من
تسديد نفقاته والتزاماته من موارده الخاصة .

المادة ٣٥ - تطبق أحكام قانون الشركات في كل ما يتعلق باجراءات
التصفية وذلك بالقدر الذى لا تتعارض فيه مع الأحكام المقررة في هذا القانون ؛

المادة ٣٦ - يصدر مجلس الوزراء الأنظمة اللازمة لتنفيذ أحكام هذا
القانون وذلك بناء على تنسيب مجلس الإدارة .

المادة ٣٧ - رئيس الوزراء والوزراء مكلفون بتنفيذ أحكام هذا القانون .

١٩٧٨/٢/٢٢

الحسين بن طلال

وزير الاعلام

عدنان أبو عودة

وزير الإنشاء والتعمير ووزير دولة

للشئون الخارجية

حسن إبراهيم

وزير السياحة والآثار

غالب بركات

وزير العمل

عصام العجلونى

وزير الشؤون البلدية والقروية ووزير
المواصلات بالوكالة

إبراهيم أيوب سليمان عرار

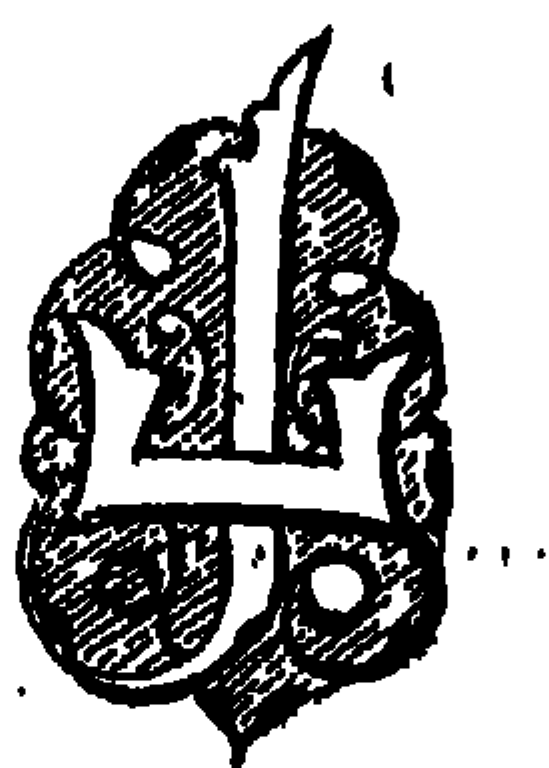
وزير النقل : وزير الأشغال العامة : وزير المالية :
علي سحيبات سعيد بينو محمد الدباس

وزير التربية والتعليم ووزير دولة رئيس الوزراء ووزير الخارجية والدفاع
لشؤون رئاسة الوزراء
عبد السلام المحالي مضر بدر ان

وزير الزراعة : وزير العدل :
صلاح جمعة أحمد عبد الكريم الطراونه

وزير التموين : وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات
الإسلامية :
مروان القاسم كامل الشريف

وزير الصناعة والتجارة : وزير الثقافة والشباب :
نجم الدين الدجاني الشريف فواز شرف



رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٨/٦٠٣٩
الشركة المصرية للطباعة والنشر ٦٠٠٠/٧٨/٧٨٥٧

Vol. 4, No. 16, OCTOBER — NOVEMBER — DECEMBER 1978

SHAWWAL — DHU ALQADA — DHU ALHIJJA 1398

al-Muslim al-muwaṣṣir

The Contemporary Muslim